



Historiquement incorrect

Jean Sévillia

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

LE JÉSUS DE L'HISTOIRE
ET LE CHRIST DE LA FOI

CE QUE L'OCCIDENT MÉDIÉVAL DOIT
AUX ARABES, CE QU'IL NE LEUR DOIT PAS

JEAN SÉVILLIA

HISTORIQUEMENT **INCORRECT**

GALILÉE, L'ÉGLISE ET LA SCIENCE

COLONISATION :
LA FRANCE EST-ELLE COUPABLE ?

NOUS NE COMPRENONS PLUS
LA GRANDE GUERRE

LE VATICAN CONTRE HITLER

IDENTITÉ NATIONALE, IDENTITÉ FRANÇAISE

LA FRANCE ET L'ISLAM :
UNE LONGUE CONFRONTATION



Jean Sévillia

HISTORIQUEMENT

INCORRECT

Fayard

Couverture : Conception graphique Cheeri

© Librairie Arthème Fayard, 2011. ISBN :
978-2-213-66913-7

Du même auteur

Le Chouan du Tyrol. Andréas Hofer contre Napoléon, Perrin, 1991 et 2001 ; « Tempus », 2010.

Zita impératrice courage, Perrin, 1997 ; « Tempus », 2003 (prix Maurice-Baumont ; prix Hugues-Capet ; ouvrage traduit en allemand et en hongrois).

Le Terrorisme intellectuel, Perrin, 2000 et 2004 ; « Tempus », 2004 (prix Louis-Marin de l'Académie des sciences morales et politiques ; prix Saint-Louis ; ouvrage traduit en hongrois, en roumain et en portugais [Brésil]).

Historiquement correct, Perrin, 2003 ; « Tempus », 2006 (prix Marcel-Thiébaud ; Grand Prix catholique de littérature ; ouvrage traduit en espagnol et en roumain).

Quand les catholiques étaient hors la loi, Perrin, 2005 ; « Tempus », 2006.

Moralement correct, Perrin, 2007 ; « Tempus », 2007 (ouvrage traduit en hongrois et en roumain).

Le Dernier Empereur. Charles d'Autriche, 1887-1922, Perrin, 2009 (Grand Prix de la biographie de la ville d'Hossegor ; ouvrage traduit en hongrois et en tchèque).

En collaboration

Paroles de Croyants, Via Romana, 2007.

Le Livre noir de la Révolution française, Cerf, 2008.

Liquider Mai 68 ?, Presses de la Renaissance, 2008.

www.ieansevillia.com

Pour Jade, Paola, Hortense, et Joseph. Et pour Jérôme.

Mon centre cède, ma droite recule. Situation excellente, j'attaque.

Maréchal Foch

J'ai juré de vous émouvoir - d'amitié ou de colère, qu'importe ?

Georges Bernanos

Contre le prêt-à-penser historique

« Je hais mon époque », disait Saint-Exupéry peu avant sa mort. Dix ans plus tard, Albert Camus lui répondait : « Si bouleversant que soit ce cri, nous ne le prendrons pas à notre compte [...]: cette époque est la nôtre et nous ne pouvons pas vivre en nous haïssant ¹. » Ce dialogue imaginaire caractérise notre temps : « Je hais mon histoire », semble dire notre société ; mais cette histoire est la nôtre et nous ne pouvons pas vivre en nous haïssant.

Si la manipulation de l'histoire a toujours existé, le phénomène a pris un tour aigu et particulier au cours des dernières décennies. Non seulement les figures héroïques et les heures de gloire jadis célébrées ont été enterrées, mais le regard contemporain se focalise sur certains épisodes - Inquisition, guerres de Religion, esclavage, colonisation, antisémitisme, fascisme, collaboration, racisme. - au prix d'indignations sélectives qui instruisent un procès permanent contre le passé occidental et contre celui de la France. Pourquoi tant de haine ? Pourquoi cette haine de soi ?

Il est vrai que tout est fait pour concourir à ce résultat, dès l'école. Il y a beau temps que les manuels ont jeté aux orties le « roman national » professé jusqu'aux années 1960, mais un nouveau cap a été récemment franchi lorsque les programmes du collège - passant Clovis, Louis XIV et Napoléon à la trappe -ont prévu, au nom de l'« ouverture aux autres cultures », des cours sur la Chine des Han, l'Inde des Gupta ou l'empire africain du Monomotapa. Avant de s'ouvrir aux autres, ne convient-il pas de se connaître soi-même ? Comment savoir où commence la différence si on ne sait pas où s'arrête l'identité ? Mais ces mots sont suspects aux yeux des nouveaux bien-pensants. Lors de la polémique déclenchée par la mise en œuvre de ces programmes, un professeur d'histoire-géographie justifiait ainsi la réforme : « L'histoire scolaire est l'image qu'une société souhaite donner, à un moment donné, de son passé. À cette fin, elle s'efforce d'inclure les héritages qui semblent le mieux correspondre au profil sociologique du présent ; lequel, qu'on le veuille ou non, s'est profondément métissé². » L'article était surmonté d'un titre rédigé comme s'il s'agissait de conjurer une pulsion obscène : « Veut-on une histoire identitaire ? » On ne pouvait mieux avouer que certains considèrent l'enseignement de l'histoire comme un moyen de tailler le passé à la mesure des engouements du moment.

Devenu adulte, le citoyen est ensuite la proie d'un incessant lavage de cerveau. La télévision, la radio, les journaux, Internet, le cinéma, la chanson ou le théâtre véhiculent tous les jours, en matière d'histoire, des idées fausses, des erreurs, des préjugés, des lieux communs et des absurdités qui ont de quoi faire hurler le connaisseur. Mais celui-ci, noyé sous le flot, assiste impuissant au naufrage. Si le débat d'idées ne manque jamais de puiser des références ou des comparaisons dans le passé, l'à-peu-près le dispute souvent à l'ignorance : être un intellectuel patenté ne veut pas dire être un historien. La classe politique s'en mêle, utilisant l'histoire au gré de ses intérêts. Jeanne d'Arc, Jean Jaurès ou Guy Môquet peuvent ainsi être annexés afin de délivrer un message aux électeurs. Et de leur côté, des organisations communautaristes se livrent à une étrange concurrence victimaire, se disputant la palme de la compassion publique.

En décembre 2005, lançant l'association « Liberté pour l'histoire », qui réclamait

la suppression des quatre lois mémorielles alors en vigueur en France (trois le sont toujours³), dix-neuf historiens de renom publiaient un manifeste auquel un millier d'enseignants et de chercheurs allaient adhérer. Le texte est excellent, même si certains de ses signataires mettent ses principes en application quand cela leur chante : « L'histoire n'est pas une religion. [...] L'histoire n'est pas la morale. L'historien n'a pas pour rôle d'exalter ou de condamner, il explique. L'histoire n'est pas l'esclave de l'actualité. L'historien ne plaque pas sur le passé des schémas idéologiques contemporains et n'introduit pas dans les événements d'autrefois la sensibilité d'aujourd'hui. L'histoire n'est pas la mémoire. [...] L'histoire tient compte de la mémoire, elle ne s'y réduit pas. L'histoire n'est pas un objet juridique. Dans un État libre, il n'appartient ni au Parlement ni à l'autorité judiciaire de définir la vérité historique. »

En 2003, *Historiquement correct*⁴ visait à bousculer quelques idées reçues. Écrit huit ans plus tard dans le même état d'esprit et selon les mêmes méthodes, *Historiquement incorrect* poursuit le même but. S'appuyant sur les travaux les plus récents des historiens, ce livre confronte les acquis de la recherche avec les faits, en rappelant des éléments occultés ou déformés par le prêt-à-penser et en s'efforçant d'échapper aux passions rétrospectives qu'il dénonce.

En histoire, le politiquement correct se traduit par trois symptômes principaux. En premier lieu l'anachronisme, le passé étant jugé selon les critères politiques, moraux, mentaux et culturels d'aujourd'hui. En deuxième lieu le manichéisme, l'histoire étant conçue comme la lutte du bien et du mal, mais un bien et un mal définis selon les normes actuellement dominantes. En troisième lieu l'esprit réducteur, la complexité du passé étant gommée au profit d'un ou deux facteurs explicatifs qui, en occupant tout le champ de la connaissance, faussent l'interprétation de la réalité. Ce sont ces trois péchés de l'historien qui ont été traqués ici.

La crise de l'histoire, en France, est une crise du lien social, une crise de la citoyenneté. Un citoyen est l'héritier d'un passé plus ou moins mythifié, mais qu'il fait sien, quelle que soit sa généalogie personnelle. De nos jours, sous prétexte que le pays a subi de considérables changements, d'aucuns voudraient transformer le passé afin de l'adapter au nouveau visage de la France. Rien ne fera, cependant, que le passé soit autre chose que ce qu'il a été. Prétendre changer l'histoire est un projet totalitaire : « Celui qui a le contrôle du passé a le contrôle du futur, celui qui a le contrôle du présent a le contrôle du passé », écrivait George Orwell dans 1984.

Face au laminoir de l'historiquement correct, l'incorrection s'impose donc. Elle est à la fois un réflexe de salubrité publique et une nécessité intime, celle de la liberté d'esprit.

Le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi

Toutes éditions et tous genres confondus, cet écrivain a vendu, comme le précise son site Internet, trois millions de livres à travers vingt-cinq pays. Un tel succès, on le devine, appelle le succès. Et comment croire qu'un travail remportant autant de succès ne soit pas sérieux ? Aussi ne faut-il pas s'étonner que lorsque Frédéric Lenoir - puisqu'il s'agit de lui - publie un livre sur Jésus⁵, les lecteurs soient au rendez-vous.

Philosophe, sociologue et historien des religions, chercheur associé à l'École des hautes études en sciences sociales, l'auteur dirige la rédaction du *Monde des religions*. Il est également producteur, à France Culture, de l'émission « Les Racines du ciel ». Muni de cette carte de visite fournie et de la notoriété de ses trente ouvrages parus, Frédéric Lenoir jouit du crédit accordé au spécialiste, jugé capable de décrypter toutes les religions à l'intention du grand public. Les chaînes de télévision en augurent ainsi, puisqu'elles l'invitent régulièrement sur leurs plateaux.

Comment Jésus est devenu Dieu. Dès l'intitulé, le propos du livre est explicite : aux yeux de Frédéric Lenoir, Jésus n'est pas *né* Dieu, il l'est *devenu*. Il n'était qu'un homme, en réalité, mais un homme exceptionnel : une sorte de prophète, prêchant l'amour et la solidarité entre tous. Ce n'est que longtemps après sa mort, étape par étape, qu'il a été divinisé. Il l'a été pour des raisons politiques, au IV^e siècle, sous la pression des empereurs romains, désireux de renforcer leur pouvoir en s'appuyant sur la religion chrétienne.

Le Jésus de Frédéric Lenoir, qui nie la nature divine du Christ et refuse l'idée que Dieu a pu donner son Fils aux hommes par amour pour eux, n'est pas celui du christianisme. C'est la liberté de l'auteur, assurément, d'adhérer ou non à la foi chrétienne. Mais sur le plan historique, ses affirmations se heurtent à un obstacle. Ainsi que le remarque Bernard Sesboué, prêtre qui a répondu à Lenoir en historien, si la foi peut être discutée à l'infini, il existe un terrain qui a son objectivité : l'histoire de la foi. Or, rappelle Ses-boué, « dès l'époque apostolique, les chrétiens ont cru que Jésus de Nazareth était Fils de Dieu et donc Dieu au sens fort de ce terme⁶ ». Le Jésus de Frédéric Lenoir, purement humain, est une reconstruction postérieure à Jésus.

Jésus au goût du jour

Paru en 2010, le livre de Lenoir n'est pas le premier du genre. Quoi de plus facile que de fabriquer un Jésus au goût du jour, en prenant la pose avantageuse de l'esprit non conformiste ? À ce jeu, il y a cent cinquante ans, Renan faisait scandale.

Aujourd'hui, ses émules sont écoutés comme des oracles officiels.

En 1994, Jacques Duquesne, journaliste en vue et spécialiste des questions religieuses, fait lui aussi paraître un *Jésus*^j bien accueilli par les médias, confraternité oblige. L'ouvrage prétend rien moins que révéler la véritable histoire du Christ, celle qui a été occultée. « Le livre s'appelle *Jésus* tout simplement, observe un hebdomadaire. Mais il aurait pu s'appeler *Le Vrai Jésus*. Ou, plus provocateur, *Jésus tel que l'Église ne l'a jamais raconté*. Ou, plus iconoclaste encore, *Jésus tel qu'on vous l'a caché* 8. » Prétendant pourfendre les « légendes » racontées par l'Église, Duquesne leur oppose, affirme-t-il, le point de vue des historiens et des scientifiques. « Je crois utile, précise-t-il, de sortir les gens d'un certain fondamentalisme[^]. » Justification fourre-tout expéditive, car son livre remet en cause la virginité de Marie, les miracles de Jésus, la Résurrection, le péché originel et la Rédemption. Pour quelqu'un qui continue de se dire catholique, ce n'est pas tout à fait rien.

Des exégètes comme Charles Perrot ou Pierre Grelot, qui ont passé leur vie à étudier la vie du Christ d'après les sources disponibles, pointent les défauts de méthode de l'ouvrage de Duquesne. Son auteur utilise les Évangiles comme une documentation de journaliste, y puisant ce qui vient à l'appui de sa thèse et rejetant le reste, puis mixe le tout avec ses propres lectures, dans le but de répondre aux questions sur Jésus de l'homme de la rue. « Le résultat n'est qu'un Jésus superficiel et faux », conclut Pierre Grelot. Ajoutant, en désignant Jacques Duquesne : « J'ose mettre en question sa foi catholique authentique¹⁰. »

Mais face à une vedette médiatique, que pèse l'avis d'un exégète ? Le *Jésus* de Duquesne est un best-seller - 400 000 exemplaires vendus - et le livre, adapté pour la télévision par Serge Moati en 1999, est programmé par TF1 en plusieurs épisodes. Pour Noël, délicate attention envers les chrétiens.

Fort d'un tel résultat, Jacques Duquesne récidive dix ans après la parution de son *Jésus*, mais en s'attaquant à la mère du Christ ^u. De cette « enquête », il ressort que Marie ne pouvait rester vierge, que Jésus avait des frères et sœurs, et que tous les dogmes mariaux (la « mariolâtrie », grince l'auteur) sont dépourvus de fondement scripturaire, leur origine remontant à la proclamation d'Éphèse au V^e siècle : une pure création de l'Église. De même pour le péché originel, dont l'invention est attribuée à saint Augustin.

Jésus à la moulinette

À Pâques 1997 - en pleine Semaine sainte, nouvelle délicatesse pour les chrétiens -, Arte diffuse, au cours de cinq soirées consécutives, une émission de cinquante-deux minutes sur le procès et la crucifixion de Jésus. La réalisation est l'œuvre de Gérard Mordillat et de Jérôme Prieur. Romanciers et cinéastes, tous deux sont agnostiques ou athées, le premier ne dissimulant pas sa proximité avec le parti communiste. Titre de la série : *Corpus Christi*. Il en sera tiré un livre : *Jésus contre Jésus*¹². Six versets du récit de la Passion selon saint Jean, dont les réalisateurs entendent démontrer l'inanité, servent de fil rouge à cette dramaturgie pour laquelle vingt-sept exégètes ont été interviewés. Mordillat et Prieur les font parler, mais le montage est de leur responsabilité. Et ils annoncent la couleur : leur propos est de « mettre les textes en contradiction », de « démystifier l'enseignement des catéchismes ». Avec les Évangiles, assure un participant, « nous sommes dans le mythe » ; un

autre évoque le « polar biblique ». Un million de téléspectateurs a suivi la série.

À Pâques 2004, le duo Mordillat et Prieur revient à l'écran, toujours sur Arte, avec *L'Origine du christianisme*. Dix émissions de cinquante-deux minutes pour expliquer, de la mort de Jésus à l'ultime révolte juive du II^e siècle, la naissance d'une religion. La série donne de nouveau lieu à un livre¹³. Le principe est identique : les réalisateurs ont réuni une pléiade d'historiens et d'exégètes, mais les experts interrogés ne dialoguent jamais entre eux, donnant l'impression d'un consensus de la communauté scientifique sur des questions qui offrent pourtant matière à débat. Ce sont Mordillat et Prieur, au final, qui orientent le téléspectateur, par la sélection et le montage des propos enregistrés.

Les dix émissions s'adonnent à une véritable déconstruction de l'histoire de l'Église primitive. Pierre, premier disciple de Jésus, n'a pas de légitimité par rapport aux autres apôtres. La valeur historique des épîtres de Paul ou des Actes des Apôtres est de l'ordre du néant. Le christianisme, argumentent les réalisateurs, n'est pas né après la mort de Jésus. Jusqu'à la destruction du Temple de Jérusalem, en 70, et même au-delà, le mouvement chrétien reste une forme du judaïsme qui est en conflit avec les autres courants du monothéisme biblique. « Comme le christianisme l'a emporté, l'Église a réécrit l'Histoire », assène Mordillat¹⁴. C'est l'Église qui a inventé la légende de la virginité de Marie et dissimulé l'existence des frères et sœurs de Jésus. « Jésus pourrait être un enfant adultérin, ajoute Mordillat, et donc les enfants que Marie a ensuite eus avec Joseph seraient effectivement des demi-frères de Jésus¹⁵. » Jésus enfant adultérin : une trouvaille digne d'un scénariste d'Hollywood.

À Noël 2008, Mordillat et Prieur sont de retour sur Arte avec *L'Apocalypse* : douze épisodes de cinquante-deux minutes chacun, série suivie comme les autres d'un livre¹⁶. Les réalisateurs abordent cette fois la longue séquence de l'implantation du christianisme dans l'Empire romain. Au IV^e siècle, entre la conversion de l'empereur Constantin et le moment où Théodose, autre empereur, accorde au christianisme un statut officiel, cette religion connaît une mutation. Mouvement juif opprimé et marginal à l'origine, elle se transforme, du fait de son alliance avec le pouvoir, en mouvement intolérant et persécuteur. L'histoire du christianisme antique, c'est l'histoire d'un détournement : le message de Jésus a été trahi par ceux qui s'en réclamaient.

Dans la série télévisée, c'est toujours le même procédé : quarante-quatre invités, venus de huit pays différents, interviennent à l'écran. Mais ces savants répondent à des questions que le spectateur ignore. Et le lien est assuré par une voix off qui conduit l'argumentation et répète, comme un refrain, une phrase d'Alfred Loisy, bibliste de l'autre siècle : « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. » Une fois de plus, il s'agit d'opposer le Jésus de l'histoire au Christ de la foi.

Dans le livre tiré du film, le point de vue est encore plus appuyé. Jean-Marie Salamito, professeur d'histoire du christianisme antique à la Sorbonne, a disséqué la technique de Mordillat et Prieur. Il observe qu'ils font bénéficier leur ouvrage de la caution involontaire des savants interviewés dans le film, dont les propos sont mis au service d'une thèse qu'ils ne cautionnent pas forcément. Salamito dresse une liste des manquements méthodologiques qui peuvent être imputés à Mordillat et Prieur : citations tronquées et utilisées à contresens, parti pris, anachronismes, erreurs manifestes, vocabulaire péjoratif, parallèles et amalgames douteux. « Mordillat et Prieur annonçaient de l'histoire, et c'est de l'antichristianisme qui est venu », ironise

Salamito. Qui poursuit : « L'an-tichristianisme de Mordillat et Prieur ne me dérange nullement en tant que tel. Ce que je ne puis admettre, comme professionnel de l'histoire, c'est la manière dont ils détournent celle-ci¹⁷. »

Le Jésus d'un affabulateur

Paru en France en 2004, *Da Vinci Code*, le roman de l'Américain Dan Brown, met en scène une mystérieuse organisation, le Prieuré de Sion, fondée à Jérusalem lors de la première croisade et chargée depuis de conserver un secret : les noces de Jésus et de Marie-Madeleine, que le Christ avait choisie pour lui succéder. Bâti sur une intrigue à rebondissements multiples, le roman obtient un succès populaire international (plus de 40 millions d'exemplaires vendus à travers le monde, dont un million en France), triomphe prolongé par le film sorti en 2006. Combien de lecteurs se sont laissé prendre au piège des affabulations de Dan Brown ? Beaucoup, à croire le nombre de naïfs qui se sont rendus dans l'église Saint-Sulpice, à Paris, en quête de traces authentifiant le *Da Vinci Code*.

Le 29 mai 2007, TFI diffuse un documentaire-fiction intitulé *Le Tombeau retrouvé du Christ*. Produit par l'américain James Cameron (le cinéaste de *Titanic*) et tourné par Simcha Jacobovici, un Canadien, le film s'organise autour des recherches sur le tombeau de Talpiot, en Israël. La réalisation laisse entendre que les urnes conservées dans cette sépulture exhumée en 1980 contenaient les ossements des frères de Jésus, si ce n'est ceux de Jésus lui-même. « Cette histoire est sans fondement d'aucune sorte sur le plan historique et archéologique », affirme le professeur Amos Kloner, de l'université Bar-Ilan (Israël) ; l'Ar- Institute of America, de son côté, dénonce un « sensationnalisme sans aucune base ou appui scientifique¹⁸ ». Tous les spécialistes rappellent en effet que le marché des antiquités, en Israël, est encombré de fausses urnes funéraires portant toutes les noms de Jésus, Jacques ou Joseph, prénoms courants en Palestine au I^{er} siècle de notre ère. Mais qui écoute les savants ? Ce que retient le grand public, c'est qu'on a retrouvé une tombe contenant les restes des frères de Jésus. Donc que l'Église ment.

Dans une époque sécularisée, où l'emprise chrétienne sur la société ne fait que décroître, il est singulier de constater à quel point certains s'acharnent à détruire ce qui reste d'influence du christianisme. Mais attaquer cette religion à partir de ses origines est efficace : si tout est faux dès le départ, c'est l'ensemble de la foi chrétienne qui est sapé. Dans cette perspective, des vulgarisateurs bénéficiant de tous les appuis nécessaires n'ont aucun mal, sur fond d'ignorance religieuse, à imposer leurs parti pris. Il demeure que les légendes sur Jésus sont réfutées par les savants. Les vrais.

Ce qui est attesté de la vie de Jésus

Les faits nous sont connus par les Évangiles. Jésus est né « au temps du roi Hérode » (Mt 2, 1). Mais en quelle année ? Le début de notre ère a été fixé au VI^e siècle par Denys le Petit, avec une erreur de quelques années par rapport à la chronologie romaine. Hérode le Grand étant mort en 4 av. J.-C., la naissance du Christ a eu lieu avant cette date. D'après Matthieu et Luc, l'enfant est venu au monde à Bethléem, en Judée, au cours d'un voyage imposé à ses parents par un recensement. Il est connu

comme le fils de Joseph de Nazareth, charpentier de son état, et de son épouse Marie. Huit jours après sa naissance, il a été nommé Jésus et circoncis, conformément à la loi juive.

De son enfance, évoquée seulement par Matthieu et Luc, nous ne savons presque rien. Les quatre évangiles, en revanche, évoquent Jean-Baptiste dont l'apparition dans l'Écriture correspond au début de la vie publique de Jésus. Vers l'automne 27 de notre ère, date retenue par les historiens, Jean le Baptiste, un prédicateur populaire installé sur les bords du Jourdain, annonce l'arrivée imminente du Royaume de Dieu. Appelant à la conversion, il en donne pour signe le baptême par immersion dans le fleuve. À son tour, Jésus vient se faire baptiser dans les eaux du Jourdain. Mais Jean le désigne publiquement, et pour la première fois, comme le Messie annoncé par les prophètes et attendu par les Juifs. Peu après, sur ordre du roi Hérode Antipas, Jean-Baptiste est arrêté et décapité.

Vers l'an 28, au terme d'un séjour dans le désert, Jésus commence son ministère. Il prêche à travers la Galilée, avec quelques incursions en Judée. Sans rien renier de la foi et de la Loi mosaïque, il se présente peu à peu comme celui qui est venu pour accomplir les prophètes. Envers les pauvres, les faibles, les femmes, il se montre particulièrement compatissant. Bientôt il guérit les malades et multiplie les miracles.

Son premier voyage à Jérusalem peut être daté de la Pâque de l'an 28 (expulsion des marchands du Temple). La multiplication des pains, selon les ex-égètes, a lieu un an plus tard, lors de la Pâque de l'an 29. À ce moment-là, la foule veut le proclamer roi d'Israël et déclencher la révolte contre les Romains qui occupent le pays.

Confronté à cette attente, Jésus répond que son royaume « n'est pas de ce monde ». Tout en poursuivant son enseignement, il s'attache à former ses disciples. Pêcheurs ou paysans, ce sont pour la plupart des hommes simples. En leur compagnie, il se rend quatre fois encore à Jérusalem. Pour la Pâque ou la Pentecôte de l'an 29, pour la fête des Tabernacles d'octobre 29, pour la fête de la Dédicace de décembre 29, enfin en mars-avril 30.

Les historiens s'accordent sur le fait qu'il a été arrêté, jugé et condamné à mort, à Jérusalem, pendant la Pâque de l'an 30, sous le règne de l'empereur Tibère et sous l'administration romaine du préfet Ponce Pilate.

Les éléments biographiques, dans les Évangiles, sont peu nombreux. La vie publique de Jésus a duré trois ans. Néanmoins, nous possédons sur lui une documentation plus abondante que sur nombre de personnages de l'Antiquité, dont nul n'a jamais nié l'existence. Depuis le XIX^e siècle a persisté un petit courant d'originaux affirmant que Jésus n'a pas existé. On peut les ranger au rayon des curiosités, en compagnie des hurluberlus qui professent que la Terre est plate. Il n'est pas peu surprenant, dès lors, de voir Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, dans *Jésus sans Jésus*, se référer trois fois au libre-penseur Paul-Louis Couchoud (1879-1959), médecin et philosophe français qui niait carrément l'existence de Jésus.

Dans ses *Antiquités juives*, datées de 96, Flavius Josèphe, historien romain de religion juive, est le premier chroniqueur à évoquer Jésus : « Un homme exceptionnel [qui] accomplissait des choses prodigieuses [...] et se gagna beaucoup de monde parmi les Juifs. » Flavius Josèphe mentionne Jean-Baptiste et sa pratique

du baptême par immersion, et fait référence à la lapidation, en 62, de celui qui est considéré comme le premier évêque de Jérusalem, « Jacques le frère de Jésus dit le Christ ». Tacite, dans ses *Annales* (vers 115), rapporte que Néron rejeta la responsabilité de l'incendie de Rome, survenu en 64, sur les chrétiens : « Ce nom leur vient de *Chrestus* qui, sous le règne de Tibère, fut condamné au supplice par Ponce Pilate. » Pline le Jeune, dans une lettre à Trajan, en 111 ou 112, expose les résultats d'une enquête conduite sur des chrétiens de Bithynie, à la suite d'accusations portées contre eux, et explique à l'empereur qu'il ne voit rien à leur reprocher, les adeptes du Christ se contentant de chanter des hymnes en son honneur. Enfin Suétone, dans sa *Vie des douze Césars* (écrite vers 120), relate que l'empereur Claude, vers 50, « chassa de Rome les Juifs qui ne cessaient de s'agiter à l'instigation de *Chrestus* ».

Jésus est juif

Les Évangiles inscrivent Jésus dans une généalogie s'ouvrant avec Abraham, Isaac et Jacob, et se poursuivant avec David et Salomon. Jésus, sa famille, ses amis et ses premiers disciples sont juifs, lui-même étant de lignée royale. Mais si le christianisme naît au sein du judaïsme, l'anachronisme doit être évité ici : à l'époque de Jésus, le monde juif représente une réalité éclatée, tant sur le plan politique que religieux, et assez éloignée du judaïsme d'aujourd'hui.

Après la mort d'Hérode le Grand, en 4 av. J.-C., la Judée, déjà située dans l'orbite de Rome, devient une province romaine dotée d'un gouverneur, tout en conservant son sénat traditionnel (le Sanhédrin) présidé par le grand prêtre. La Galilée, elle, garde un reste d'indépendance. La Galilée et la Judée sont des régions à population juive. Mais, géographiquement, elles sont séparées par la Samarie, dont les habitants sont considérés comme non juifs par leurs voisins, en raison de fortes divergences religieuses et parce que les Samaritains descendent de populations déportées au moment des grandes invasions assyriennes et babyloniennes. Les Judéens détestent les Samaritains et méprisent les Galiléens. Originaire de Galilée, Jésus fait scandale auprès du milieu pharisien de Judée, qui se sent proche de l'occupant romain.

Sur le plan religieux, le judaïsme est alors multiple. Sadducéens, pharisiens, esséniens, zélotes, groupes de tendance apocalyptique : à l'intérieur du monothéisme biblique, courants et communautés traduisent des pratiques et des croyances diverses. Il n'existe pas d'autorité religieuse unifiée du judaïsme : le Sanhédrin de Jérusalem n'est pas reconnu par tous. Ces nuances se retrouvent dans la diaspora, la dispersion du peuple juif ayant commencé au VI^e siècle avant notre ère. À l'époque hellénistique et romaine, des Juifs sont installés en Égypte, en Cyrénaïque, en Asie Mineure, en Grèce, à Rome. Ces communautés, tout en restant unies à la Palestine, sont influencées par le milieu qui les entoure. Elles se sont souvent hellénisées, car le grec, après le latin, forme la seconde langue véhiculaire du monde gréco-romain : dès le III^e siècle avant notre ère, la Bible est traduite en grec à Alexandrie.

Au temps de Jésus, on parle l'araméen en Galilée et dans les campagnes de Judée. Mais le grec, langue de l'administration et du commerce, est utilisé dans les villes. L'hébreu est la langue sacrée, dans laquelle sont lues les Écritures et chantés les psaumes. Les spécialistes estiment vraisemblable que Jésus, tout en connaissant l'hébreu liturgique, s'exprimait dans le dialecte araméen de Galilée. S'il n'existe aucune preuve permettant d'affirmer qu'il ait utilisé le grec, de fortes présomptions

s'imposent : le bilinguisme était répandu dans toutes les couches de la société, surtout dans une région aussi ouverte que la Galilée. Il paraît impensable que Jésus ait dialogué avec Pilate en araméen... et non en grec ! Certains spécialistes de l'Ancien Testament, tel le père Johanan Goldman, ont même avancé que la liturgie était célébrée en grec au Temple de Jérusalem.

L'Église est née à la Pentecôte

C'est de l'an 30 que peut être datée la naissance du christianisme. Cinquante jours après la mort et la résurrection de Jésus (des témoins l'ont réellement vu vivant), au matin de la fête juive de la Pentecôte, les disciples sont réunis à Jérusalem et reçoivent l'illumination de l'Esprit, comme le racontent les Actes des Apôtres. Jésus avait choisi douze hommes, douze comme les douze tribus d'Israël. Matthias ayant remplacé Judas, cette communauté des Douze représente la toute première Église. Envoyée en mission, cette communauté s'élargit bientôt à quelques milliers d'hommes qui sont des judéo-chrétiens, c'est-à-dire des Juifs de langue araméenne ou de langue grecque persuadés de la messianité de Jésus de Nazareth.

Pierre, André, Jacques, Jean, Philippe, Matthieu et les autres vont au Temple et respectent les prescriptions de la Loi mosaïque. Mais ces Juifs prêchent l'Évangile et cherchent à convaincre leurs coreligionnaires que le messie annoncé par les prophètes est venu, et qu'il a vaincu la mort. C'est donc à l'abri de la religion juive que le christianisme se répand à Jérusalem, en Judée et en Galilée, puis qu'il déborde vers la diaspora. Très vite, toutefois, une déception survient : en Palestine même, la « Bonne Nouvelle » est mieux reçue par les païens (les Romains, les commerçants grecs ou orientaux) que par les Juifs. Pis, Jérusalem se montre hostile. Vers l'an 34, le diacre Étienne, Juif de langue grecque qui faisait partie de ceux qui assistaient les apôtres, meurt lapidé dans la Ville sainte, après avoir comparu devant le Sanhédrin.

Nombre de fidèles du Christ quittent alors Jérusalem pour la Samarie ou la Galilée. Le centre de gravité du premier christianisme se déplace vers Antioche, capitale de la Syrie, où la communauté des disciples de Jésus a été fondée entre 32 et 37 et où le mot chrétien fait sa première apparition dans l'histoire vers 44. D'autres rejoignent Damas ou Alexandrie, en Égypte.

Vers l'an 42, Hérode Agrippa lance la persécution contre les chrétiens en Palestine : Jacques le Majeur est le premier des douze apôtres à subir le martyre. En 42, Pierre est en prison à Jérusalem. Libéré, il se rend à Rome où il vivra pendant vingt-cinq ans, tout en visitant les communautés chrétiennes du bassin méditerranéen. Pierre est considéré comme le détenteur et le garant des paroles de Jésus : les sources montrent que, dès la Pentecôte, sa primauté sur les autres apôtres, qu'il tient de Jésus, n'est pas contestée. Paul, converti vers 37 ou 38, a d'ailleurs jugé nécessaire de le rencontrer, en 39, afin d'être confirmé dans sa mission. La toute première Église possède déjà une organisation hiérarchique appelée à se perpétuer : à la tête des communautés locales, les apôtres établissent des hommes qu'ils font participer à leur autorité par l'imposition des mains, chaîne qui se maintiendra avec la succession épiscopale.

Paul, l'apôtre des gentils

Paul, juif et citoyen romain, n'a pas connu Jésus. Mais il est assimilé aux apôtres, tant son rôle est essentiel dans la diffusion du christianisme. Après sa conversion sur le chemin de Damas, et son baptême, il met toutes ses forces, lui qui avait participé à la persécution des chrétiens, à faire connaître l'enseignement du Christ. De double culture hébraïque et hellénique, il s'adresse d'abord aux synagogues. S'il obtient des conversions, il rencontre aussi des oppositions. Tant de la part des Juifs qui refusent la messianité de Jésus que d'une partie des Juifs devenus chrétiens, ceux que l'on nomme les judaïsants. Ces derniers, contre l'avis de Paul, veulent imposer aux païens convertis l'observation stricte de la loi juive, notamment du rite de la circoncision. Ce désaccord va diviser les communautés chrétiennes. À l'issue du concile de Jérusalem (vers 49) et de l'incident d'Antioche entre Pierre et Paul (en 49), la question est tranchée : au nom de l'universalité du salut promise par le Christ, les convertis venus du paganisme sont dispensés des prescriptions juives. Il n'y a plus ni Juifs ni gentils, explique Paul, c'est la foi qui sauve et non la Loi.

À l'époque, le christianisme reste néanmoins ancré dans le judaïsme. Mais son prosélytisme s'oriente de plus en plus vers les païens, parce que c'est chez eux qu'il suscite le plus d'adhésions. Entre 45 et 48, Anti-oche restant la base de son activité, Paul effectue ses premiers voyages : Chypre, l'Asie Mineure (l'actuelle Turquie). Entre 50 et 52, son deuxième périple le conduit en Grèce. Son troisième voyage (53-58) le mène de nouveau en Asie Mineure et en Grèce (Éphèse, Corinthe). L'Apôtre des gentils fonde des Églises, écrit aux communautés qu'il a visitées. L'historienne Marie-Françoise Baslez montre que le christianisme se diffuse en utilisant la langue grecque et en suivant les axes de communication de l'Empire romain, pénétrant le monde gréco-romain à travers les réseaux de la famille, du métier et de la cité¹⁹.

Les chemins de Pierre et de Paul se croisent à Jérusalem, à Antioche, à Corinthe et finalement à Rome. Dans la capitale de l'Empire, le christianisme a été introduit, vers 36, par des missionnaires venus de Judée. Pierre arrive à Rome vers 44. L'importante colonie juive de la ville (50 000 membres sur un million d'habitants) a été, ici aussi, le berceau de la foi chrétienne. Mais les autorités romaines se défient de ce culte nouveau. En l'an 50, un décret de l'empereur Claude expulse de la ville les Juifs qui se disent les disciples du Christ (dont c'est la première mention dans un document officiel).

Paul, arrêté à Jérusalem en 58, est transféré à Rome en 59, puis libéré en 63. En 64, l'incendie de la ville, que les chrétiens sont accusés d'avoir allumé, fournit à Néron l'occasion d'une persécution qui va durer jusqu'à la mort de l'empereur, en 68. Il est attesté que Pierre et Paul prêchent ensemble à Rome à cette période. Mais Pierre est arrêté et crucifié vers 64, très vraisemblablement sur la colline du Vatican. Paul, de nouveau emprisonné en 66, est condamné à mort vers 67, et décapité, supplice réservé aux citoyens romains, non loin de la voie Ostie.

Contrairement à ce qui se dit souvent, Paul, en dépit de son immense labeur et de la richesse de son apport, n'est pas le fondateur du christianisme. À Damas, à Jérusalem, à Rome, il a rencontré des communautés chrétiennes déjà constituées. Là où il a fondé des Églises, il a explicitement refusé que les fidèles se considèrent comme ses disciples, les incitant à se proclamer les disciples de Jésus. La doctrine

qu'il enseigne - que ce soit au sujet de l'appartenance des païens au peuple de Dieu, de la soumission aux autorités civiles, du statut des femmes ou de l'organisation hiérarchique de l'Église - est la même que Pierre. « L'unité de Paul et des apôtres Jacques, Pierre et Jean, compagnons du Christ, est attestée²⁰ », souligne Philippe Rolland, professeur d'exégèse biblique.

Pierre et Paul étaient les piliers de l'Église primitive. Leur disparition n'interrompt cependant pas la mission des apôtres. Jean, membre du groupe des Douze et auteur de l'évangile portant son nom, finit sa vie à Éphèse, en Asie Mineure, où il meurt sous le règne de Trajan, peu après l'an 100.

Les pharisiens, ancêtres du judaïsme actuel

En 62, la lapidation de Jacques, le chef de la communauté de Jérusalem, signe le déclin de la présence chrétienne dans la Ville sainte. Ce recul est aggravé, en 66, par le déclenchement de la guerre que les Juifs vont mener contre les Romains. En 70, Titus, fils de l'empereur Vespasien et futur empereur, s'empare de Jérusalem, massacre la population juive et rase le Temple. Cet épisode dramatique représente à tous égards une césure, puisque toutes les tendances qui formaient la pluralité d'Israël - Sadducéens, Esséniens, Hérodiens - ont disparu dans la tourmente. Après 70, le judaïsme de Palestine se réorganise sous l'égide du courant pharisien. Après le synode qui se tient en 90 à Yavné, lieu où s'est déplacé le Sanhédrin, se crée une orthodoxie juive fondée sur le strict respect de la Torah : ce judaïsme-là est l'ancêtre de la religion rabbinique que nous connaissons de nos jours. Pendant plus d'une trentaine d'années, les pharisiens, adeptes des règles édictées à Yavné, visitent les synagogues et imposent leur interprétation de la Loi. Ils marginalisent ainsi les autres courants, dont les chrétiens, ces Juifs qui croient à la messianité de Jésus.

Chassés des synagogues, les disciples du Christ prennent peu à peu leur autonomie. L'historien Simon Claude Mimouni²¹ estime que ce processus de différenciation entre le pharisaïsme et le christianisme, entamé après 70, est achevé vers 135-150. Il s'est accompagné de polémiques sur l'observance de la Loi, l'interprétation de l'Écriture et le statut des écrits bibliques que les chrétiens appelleront plus tard l'Ancien Testament. Le phénomène a été accéléré, en Palestine, par la seconde guerre des Juifs (132-135). Au cours de ce conflit, l'échec de Simon Ben Kosibah, libérateur qui s'était proclamé messie, traumatise la population, qui, par crainte d'un nouveau messianisme, se tourne vers les pharisiens. Dans la seconde moitié du II^e siècle, la distinction entre le christianisme et le nouveau judaïsme s'accroît : les deux religions, chacune se prétendant le *Verus Israël*, sont désormais séparées.

Notons tout de suite - nous y reviendrons plus loin dans ce livre - que ceux qui, comme Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, incriminent l'antisémitisme des chrétiens dans ce processus de séparation d'avec le judaïsme commettent un grossier anachronisme : le clivage entre les deux observances oppose initialement des Juifs à d'autres Juifs, pour des motifs strictement religieux.

Le rationalisme à l'assaut des Évangiles

Ce que nous savons de la vie de Jésus et de la naissance du christianisme est tiré du Nouveau Testament. Quatre Évangiles, les Actes des Apôtres, les épîtres, l'Apocalypse. En tout vingt-sept écrits, dont les originaux ont disparu. S'y ajoutent les textes non canoniques : apocryphes, variantes des Évangiles. Comment ces textes ont-ils été écrits ? Par qui ? À quel moment ? Ces questions sont cruciales. La crédibilité des écrits apostoliques dépend en effet de leur authenticité et de leur date de composition. Si ces textes ont été conçus longtemps après la vie de Jésus, le risque est grand que leur contenu ne soit qu'une reconstruction *a posteriori* des paroles du Christ. *A contrario*, s'il est avéré que ces textes sont contemporains des premiers disciples de Jésus, leur valeur d'attestation se renforce.

Les Évangiles, cependant, ne forment pas un récit historique au sens où nous l'entendons de nos jours. Sur le plan littéraire, ce ne sont pas des biographies, mais des *Vies*, genre antique qui se concentre sur un personnage ramené à la période décisive de son existence et sur lequel aucun renseignement physique ou psychologique n'est fourni. Les Évangiles, avant tout, représentent un témoignage de foi, un récit composé dans une perspective d'accomplissement des Écritures. Ces textes ont été conçus dans une perspective religieuse, en un temps où l'athéisme était impensable : même à s'en tenir aux exigences de la méthodologie historique, lire les évangélistes dans une optique purement rationaliste est un anachronisme.

L'exégèse, science de l'interprétation des textes, a été pratiquée par les Juifs dès l'origine des livres bibliques et par les chrétiens dès les débuts de l'Église : Origène ou saint Jérôme se sont illustrés dans ce domaine. Des siècles durant, l'exégèse et la tradition se soutenaient mutuellement : les Évangiles étaient reçus non comme des histoires symboliques, mais comme la chronique de faits réels, et Matthieu, Marc, Luc et Jean étaient reconnus comme les auteurs des quatre évangiles portant leur nom. Tout allait être remis en cause, au cours des temps modernes, par une succession d'écoles qui allaient prétendre restituer le véritable visage de Jésus, confisqué par l'Église.

Chez Spinoza, au XVII^e siècle, chez les déistes anglais ou les philosophes des Lumières, au XVIII^e siècle, le dessein consistant à débarrasser Jésus des dogmes chrétiens résulte de la volonté de secouer la tutelle de l'Église catholique sur la culture européenne. Mais à partir du XIX^e siècle, avec l'essor de la recherche historique, cette visée va se parer d'atours scientifiques, mêlant des préjugés de type idéologique à des exigences légitimes de compréhension des Écritures.

C'est d'abord en Allemagne, dans les cercles du protestantisme libéral, que se développe la critique historique. En 1835, David Strauss, un théologien, publie *La Vie de Jésus*, livre où il analyse le récit évangélique comme un mythe reproduisant l'idée préconçue du messie qui imprégnait le peuple juif. Pour Strauss, dès lors que les Évangiles ont été rédigés dans cette optique, il convient de distinguer le Christ fabriqué par les évangélistes et le Jésus authentique. Le théologien est ainsi amené à distinguer le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, formule qui est restée.

En 1838, en étudiant la composition des Évangiles, Christian Hermann Weisse, un exégète allemand, énonce l'hypothèse des deux sources : Matthieu et Luc s'inspireraient de Marc et d'un recueil de paroles de Jésus, recueil aujourd'hui

perdu. Cette deuxième source, appelée plus tard source Q, sera considérée comme un dogme par plusieurs générations d'exégètes. Alors que la tradition considérait les évangélistes comme des témoins proches ou directs de la vie de Jésus, la théorie des deux sources les situe dans une deuxième ou une troisième génération de disciples, qui n'ont fait que transmettre des récits antérieurs. En 1845, un autre théologien allemand, Ferdinand Christian Baur, va plus loin : il conteste explicitement l'authenticité des Évangiles, qui ne seraient que des textes à lire à travers les controverses théologiques qui divisaient les premiers chrétiens.

En France, ces thèses sont reprises et diffusées par Ernest Renan. Ancien séminariste ayant renoncé au sacerdoce parce qu'il a perdu la foi, ce Breton est un historien et un philologue renommé. Agrégé de philosophie, expert en langues sémitiques anciennes, il est professeur au Collège de France. En 1863, ce positiviste publie une *Vie de Jésus*, ouvrage qui constitue une première en France et dans le monde catholique. Le succès du livre est considérable. Non moins considérable est le scandale qu'il provoque, conduisant Renan à perdre sa chaire du Collège de France, à une époque où Napoléon III a besoin des catholiques, chaire que l'historien retrouve lorsque la III^e République anticléricale le couvre d'honneurs. Le Jésus de Renan, marqué du sceau rationaliste et positiviste, est un « homme incomparable ». Mais il n'est qu'un homme, et sûrement pas Dieu. Cette réduction du Christ à sa dimension humaine se voulait scientifique. Il y a peu, un spécialiste du christianisme antique comme Henri-Irénée Marrou estimait cependant que la *Vie de Jésus* de Renan regardait l'histoire de la littérature, et non l'histoire de l'exégèse.

L'Église face à la critique historique

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, à la Sorbonne, au Collège de France ou à l'École pratique des hautes études, l'enseignement d'État s'attache à l'étude des religions, mais dans une perspective rationaliste et positiviste. Au même moment, l'Institut catholique de Paris, fondé en 1875, devient un lieu de recherche scientifique sur les origines du christianisme. C'est l'époque des découvertes archéologiques, des progrès de la philologie et de l'exégèse. Dès 1876, l'abbé Louis Duchesne enseigne l'histoire de l'Église à l'Institut catholique. Il y applique aussi les méthodes de la critique historique concernant la Bible. Ce prêtre érudit va former une pléiade de jeunes chercheurs, dont Alfred Loisy ou Albert Lagrange, qui vont tous les deux jouer un rôle considérable, mais dans un sens différent.

Alfred Loisy, ordonné prêtre en 1879, est professeur d'Écriture sainte à l'Institut catholique à partir de 1881. En 1890, il soutient une thèse de doctorat sur l'histoire du canon de l'Ancien Testament ; en 1892, il fonde la revue *L'Enseignement biblique*. Mais peu à peu, dépassant le recours à la méthode historico-critique, il en vient à estimer que la recherche le dispense d'accepter le principe de l'inspiration divine de l'Écriture, professé par l'Église, ou de se soumettre à l'autorité ecclésiastique. Son orthodoxie étant mise en doute, Loisy finit par être déchargé d'enseignement à l'Institut catholique.

En 1902, prêtre rebelle, il publie *L'Évangile et l'Église*, livre d'où provient la phrase utilisée à l'envi par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur²² : « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. » Pour Loisy, l'Église se situe en continuité avec le Royaume de Dieu annoncé par Jésus, car ce Royaume, conçu comme une réalité collective, n'est pas seulement intérieur. Pour autant, pense l'auteur, Jésus

n'avait pas envisagé de fonder une Église destinée à durer, car il ne croyait pas donner sa vie pour la rédemption du monde : la rédemption serait un concept inventé par saint Paul. En refusant ce dogme catholique, Loisy franchit un pas supplémentaire dans l'affrontement avec l'Église. En 1903, l'archevêché de Paris met son livre à l'Index.

« Je ne crois plus à la divinité de Jésus [...], écrit Loisy dans son journal en 1904, et je regarde l'incarnation personnelle de Dieu comme un mythe philosophique [...]. Si je suis quelque chose en religion, c'est plutôt panthéo-positivo-humanitaire que chrétien. » Excommunié en 1907, Alfred Loisy devient un symbole du modernisme, ensemble complexe de doctrines condamnées par le pape Pie X dans l'encyclique *Pascendi*, en cette même année 1907. En 1907 toujours, le décret *Lamentabili* du Saint-Office censure 65 propositions dont la majorité s'applique à l'œuvre de Loisy, même s'il n'est pas cité, et qui aboutissent à créer une dichotomie entre le Jésus de l'histoire et le Jésus de la foi. Après avoir quitté la soutane, Loisy est élu professeur au Collège de France. Il mourra en 1940, sans s'être réconcilié avec l'Église, mais, semble-t-il, après avoir en partie retrouvé la foi de sa jeunesse.

L'affaire Loisy, malheureusement, raidit les autorités romaines contre les adeptes de l'exégèse critique, qui vont devoir se justifier de n'entretenir aucun lien avec le modernisme. Il en sera ainsi pour Albert Lagrange.

Entré dans l'ordre dominicain en 1879, le père Lagrange suit, comme Loisy, les cours de l'abbé Duchesne à l'Institut catholique et se spécialise dans l'étude de l'Écriture sainte. Il fonde l'École biblique de Jérusalem en 1890 et *La Revue biblique* en 1892. En 1903, il publie *La Méthode historique*, ouvrage dans lequel il expose ses principes scientifiques. S'il pratique l'interprétation de l'Écriture en s'appuyant sur les dernières conclusions de la recherche exégétique, l'immense savant qu'est le père Lagrange ne peut être comparé à Loisy : non seulement il ne met pas en doute l'historicité des Évangiles, mais il en affirme la tradition apostolique. Proposition dont il apporte la preuve en démontrant que ces textes ont été composés peu de temps après la mort et la résurrection de Jésus. Cependant, dans le climat créé par la crise moderniste, le père Lagrange est victime d'une hiérarchie ecclésiastique devenue soupçonneuse. Sans être l'objet d'une condamnation formelle, il est poussé à quitter l'École biblique de Jérusalem. Mais il se soumet, par esprit d'obéissance, et rentre en France, où il poursuit ses travaux. À sa mort, en 1938, ses rapports avec les autorités de l'Église sont depuis longtemps apaisés²³.

Le père Lagrange a fait faire d'énormes progrès à la connaissance de l'Écriture. Peut-on en dire autant de l'école de la *Formgeschichte* ? Celle-ci, née dans les années 1920 chez les théologiens protestants allemands, tire son nom d'un livre de Martin Dibelius sur « l'histoire de la forme » de l'Évangile, et a trouvé son porte-parole en la personne de Rudolf Bultmann (1884-1976)²⁴. Les conclusions de cette école, dans les années 1960-1970, seront en vogue dans les milieux progressistes qui contestaient le « fixisme » romain, et ont imprégné depuis un grand nombre d'exégètes catholiques.

Partant du rôle de la tradition orale, qui fut la première forme de la transmission des Évangiles, le courant de la *Formgeschichte* soutient que les textes apostoliques sont des écrits tardifs, rédigés par des inconnus : ils sont le fruit d'une création collective, opérée au sein des premières communautés chrétiennes. C'est donc à travers ce prisme que le message de Jésus nous est parvenu : le vrai Jésus, le Jésus

historique, est inaccessible.

Les enjeux d'une controverse

Les désaccords entre exégètes font appel à des savoirs qui supposent, pour être pleinement maîtrisés, d'y consacrer une vie entière. Nous ne prétendons pas résumer ici des controverses aussi érudites. Il convient cependant de souligner que le problème de l'historicité des Évangiles relève bien du phénomène de l'historiquement correct, dans la mesure où le débat historique et scientifique qui se déroule entre spécialistes dévoile vite les présupposés philosophiques ou idéologiques de ceux qui s'opposent à l'interprétation traditionnelle des textes. Chez Frédéric Lenoir, chez Gérard Mordillat et Jérôme Prieur et même chez Jacques Duquesne, il s'agit de dénoncer « l'orthodoxie romaine », à savoir la prétention de l'Église catholique à affirmer que la vérité n'est pas toujours subjective.

La lecture purement rationaliste des Écritures nie *a priori* toute explication surnaturelle, au motif que le surnaturel ne peut se manifester de manière objective. Mais réduire le réel au visible est un postulat philosophique moderne, inconnu à l'époque de la composition des écrits apostoliques. Les évangélistes ou les apôtres ont écrit en considérant que le sens littéral de leur propos n'en excluait pas le sens surnaturel, qui relevait tout autant du réel.

Nous en savons plus sur Jésus que sur n'importe quelle figure de l'Antiquité, que ce soit un souverain, un général ou un philosophe. Nous ne connaissons de Socrate, par exemple, que ce qu'en dit Platon. Pourtant, nous dissertons sur la pensée socratique sans remettre perpétuellement en cause celui par qui elle a été transmise. Concernant les Évangiles, d'aucuns veulent n'y voir que des textes de deuxième ou de troisième main, ce qui relativise leur valeur de témoignage. Pourquoi accorder à Platon, passeur de So-crate, ce qu'on refuse aux évangélistes, passeurs de Jésus ?

Dans ce sens, la datation des écrits apostoliques peut aussi être victime de considérations idéologiques. Poser comme une prémisse le principe selon lequel les textes ont été composés tardivement alimente l'idée que le Jésus des Écritures a été fabriqué de façon artificielle, et qu'il n'a rien à voir avec le Jésus réel, dont on saurait peu de chose. C'est l'Église qui serait coupable de cette forgerie, illustrant la perversité d'une institution prête à tout pour perpétuer son pouvoir sur les esprits.

Qui a composé les Écritures ? Et quand ?

Longtemps la tradition a reconnu en Matthieu, Marc, Luc et Jean les auteurs des quatre évangiles. À l'exception du dernier, il était admis que ces textes avaient été écrits avant 70 environ. Depuis Bultmann - ce nom étant pris comme un repère symbolique -, il était commun de soutenir que les Évangiles étaient tardifs, tous écrits après 70, voire au II^e siècle, par des auteurs qui reflétaient les mentalités des communautés chrétiennes dans lesquelles ils vivaient. Or une petite révolution est en train de survenir : les chercheurs actuels, pour des motifs tant exégétiques que linguistiques, archéologiques ou historiques, sont de plus en plus nombreux à

revenir à la datation traditionnelle. La théorie des deux sources, par exemple, ne fait plus autorité. Dans une passionnante enquête sur l'historicité des Évangiles, Marie-Christine Ceruti-Cendrier, professeur de philosophie et de théologie, ne craint pas de qualifier ces écrits de « reportages ».

Depuis 1901, le Magdalen College d'Oxford détient trois fragments de papyrus acquis en Égypte. Ils contiennent quelques mots du chapitre 26 de l'Évangile de Matthieu. Lors d'un examen réalisé en 1953, ces papyrus ont été datés du II^e siècle. Mais de nouvelles analyses, effectuées en 1994 par un papyrologue allemand, Carsten Peter Thiede²⁶, ont conclu qu'ils datent de l'an 50 : si cette conclusion était avérée, le chapitre 26 de saint Matthieu serait antérieur à l'an 50.

Une universitaire italienne, le professeur Ilaria Ramelli, a démontré que plusieurs passages du *Satiricon* de Pétrone sont des parodies de l'Évangile de Marc. Or le *Satiricon* a été écrit autour de 64-65 : donc l'Évangile de saint Marc ne peut être postérieur à cette date.

Découverts en 1947 à Qumran, dans le désert de Judée, les manuscrits de la mer Morte appartenaient à la communauté des Esséniens, qui se dispersa en 68, à l'approche des Romains, lors de la révolte juive qui devait conduire à la destruction de Jérusalem en 70. Selon le père O'Callaghan, professeur à l'Institut biblique pontifical, un fragment découvert en 1955 dans la grotte n° 7 de Qumran - le 7Q5 - serait le vestige d'un rouleau ayant contenu la copie en grec de l'Évangile de Marc. Si cette hypothèse est exacte, la composition de saint Marc ne peut être postérieure à 68, date à laquelle les grottes de Qumran ont été murées.

L'archéologie vient en renfort de la datation traditionnelle. Des notations ayant trait à Jérusalem figurent dans les quatre Évangiles. La ville et le Temple ont été détruits en 70. Comment des textes qui seraient postérieurs mais qui auraient été écrits alors qu'aucune fouille n'avait été effectuée auraient-ils pu concevoir le cadre que Jésus a connu ? Jacqueline Genot-Bismuth, titulaire de la chaire d'histoire du judaïsme à la Sorbonne, a mis en évidence les convergences entre l'Évangile de Jean et les recherches archéologiques sur la Jérusalem du temps du Christ²⁷. Saint Jean évoque ainsi « une piscine à cinq portiques ». Or cette piscine, disparue en 70, a été découverte lors de fouilles menées au cœur de la ville. Les archéologues pensent aussi avoir retrouvé la cour où Jésus a comparu devant Ponce Pilate. Ce dernier a parfois été accusé d'être le produit de l'imagination des évangélistes : en 1961, son nom est apparu sur une pierre découverte à Césarée, avec son titre de préfet de Judée.

Une culture orale

Les quatre Évangiles, écrits en grec, nous ont été transmis par les copistes. Mais avant d'avoir été écrits, ces textes ont été récités, déclamés, prêchés : l'antiquité juive n'ignorait pas l'écrit, mais sa culture était largement orale. C'est donc dans les langues utilisées par les Juifs de Palestine que les Évangiles ont été composés : l'araméen, l'hébreu, peut-être un peu de grec. L'abbé Jean Carmignac²⁸, un des experts mondiaux en études bibliques, ou Claude Tresmontant²⁹, qui enseigna à la Sorbonne, ont montré l'importance des hébraïsmes qui caractérisent le texte grec des Évangiles.

Pierre Perrier, dans ses travaux³⁰, insiste sur l'usage de l'araméen. Selon ce spécialiste de l'oralité, les données linguistiques permettent de reconstituer les témoignages des apôtres qui ont été assemblés ensuite pour composer les Évangiles. Les témoignages de Pierre et de Jean se situeraient de 30 à 32, et d'avant 37 la majeure partie des textes réunis postérieurement dans les quatre Évangiles. La composition de Matthieu pourrait dater de 37, celle de Marc et de Jean d'avant 45, celle de Luc d'avant 51.

Le passage de l'hébreu ou de l'araméen au grec, et de l'oral à l'écrit, s'est ensuite étalé, selon les textes, jusqu'à la fin du I^{er} siècle. Si Bultmann et ses émules ont forcé le trait en imaginant une création collective des Évangiles, il est vrai que la composition du Nouveau Testament s'est opérée par étapes. Les experts sont capables de repérer les enrichissements et les colorations linguistiques qui trahissent la culture juive ou grecque des auteurs des textes, de même que les spécificités des communautés auxquelles ils s'adressaient. « Marc est le moins utile pour retrouver le Jésus historique. Matthieu et surtout Jean doivent être préférés, pour la simple raison que leur couleur juive est beaucoup plus nette », affirme ainsi le père Étienne Nodet³¹. Le dernier Évangile, celui de Jean, au cadre chronologique très différent des trois synoptiques (Matthieu, Marc et Luc), passe pour le plus proche des origines : composé à Éphèse ou à Antioche à la fin du I^{er} siècle, dans une branche hellénistique du judaïsme palestinien, il relie le Jésus historique au Christ de l'Église, illustrant leur identité.

Le premier écrit chrétien dont la date est incontestable est la première lettre de Paul aux Thessaloniciens. Elle est attestée par une inscription de l'an 50-51, retrouvée à Delphes. Jésus y est appelé « Notre Seigneur Jésus Christ ». L'examen interne des textes prouve que l'Épître aux Romains est de 57-58, et que l'Épître aux Hébreux a été écrite quelques années avant la destruction du Temple en 70. Les Actes des Apôtres forment le récit de la première expansion du christianisme. L'exégèse traditionnelle considère que leur auteur n'est autre que Luc, compagnon de saint Paul et auteur du troisième évangile. Les Actes des Apôtres sont de 63, date identifiée comme le moment où leur récit s'achève.

L'abbé Philippe Rolland, professeur d'exégèse biblique et auteur de nombreux ouvrages sur le Nouveau Testament, s'attache à démontrer - contre beaucoup d'exégètes contemporains - l'ancienneté et l'authenticité des écrits apostoliques. Il propose une chronologie qui entremêle les Évangiles et les lettres des apôtres³². Selon celle-ci, le premier Évangile, l'Évangile de Jérusalem, texte non retrouvé de Matthieu, écrit en hébreu et traduit en grec, date d'avant l'an 40. La rédaction des épîtres de Paul s'étale entre 50-51 et 59-60. L'Évangile grec de Matthieu, version définitive, est de 63, de même que l'Évangile de Luc et les Actes des Apôtres. L'Évangile de Marc, lui, serait de 66 ou 67. L'Apocalypse, les trois épîtres et l'Évangile de Jean, eux, sont à dater de 95 à 100.

Que retenir de ces dates ? L'essentiel : Jésus de Nazareth ayant été mis à mort en l'an 30, des gens qui l'ont vu directement ou qui ont entendu parler de sa prédication ont pu vivre jusqu'à l'an 100 ou plus. Si la composition des textes apostoliques s'étale entre l'an 40 et l'an 100, ceux qui ont écrit la vie du Christ ou qui ont instruit ses premiers disciples appartiennent bel et bien à la génération des témoins, des témoins oculaires.

La foi des premiers chrétiens

Ces témoins, à quoi croyaient-ils ? Dans leurs séries télévisées, Gérard Mordillat et Jérôme Prieur cherchent à imposer l'idée d'une rupture entre la première génération chrétienne et l'Église primitive. Thèse à laquelle Jean-Marie Salamito oppose un constat : « Dans l'histoire des chrétiens, il n'y a pas de discontinuité repérable. Il n'y a pas de moment où la foi chrétienne aurait cessé d'exister, pas d'interruption, pas de nouveau départ imposant de tout reconstruire, de tout recréer à partir de rien³³. »

Les dogmes et la doctrine qui se développeront ultérieurement, en conséquence, ne font qu'explicitier l'enseignement de Jésus, celui qui a été reçu par les témoins oculaires. L'Église des premiers siècles élaborera une orthodoxie dont la définition ne s'opérera pas sans conflits, comme cela arrivera avec la longue crise de l'arianisme. Mais la foi initiale est attestée : les premiers chrétiens croient à la divinité de Jésus et à sa résurrection.

Dans sa première lettre aux Corinthiens, saint Paul affirme que le Christ a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, qu'il est apparu à Pierre et aux Douze, puis à plus de cinq cents personnes à la fois. « La plupart sont encore vivants », souligne l'Apôtre.

Cette précision figure dans une épître qui, d'après l'abbé Philippe Rolland, date du printemps 56. Paul lui-même a vu ensuite le Christ lui apparaître. Le fait est certifié : des témoins ont vu Jésus vivant. Dans les Actes des Apôtres, datés de 63, Pierre et les autres l'attestent également. Les Évangiles - écrits à partir de 63, mais à partir d'une tradition orale élaborée trente ans plus tôt - l'assurent de même, en signalant le tombeau vide au matin de Pâque et les apparitions du Christ. La croyance en la résurrection de Jésus remonte à l'origine du christianisme : elle est le fondement de la foi chrétienne. Présenter cette croyance comme une création postérieure, ainsi que le fait le *Jésus* de Jacques Duquesne, est une tromperie.

Frédéric Lenoir décrète de son côté, à partir des trois Évangiles synoptiques, que Jésus n'a jamais prétendu être Dieu. Sans doute est-ce Paul qui, dans l'Épître aux Romains, attribue pour la première fois à Jésus le titre de Dieu. Mais Pierre ou les autres apôtres se seraient insurgés s'ils avaient pensé que l'enseignement de Paul était contraire à la vérité. Il est vrai que Jésus n'a pas ouvertement revendiqué son identité divine. Mais il en a donné des signes tout au long de sa vie publique et de sa Passion, signes que les disciples ont ensuite reliés entre eux pour leur donner leur pleine signification. Ainsi Jésus affirme-t-il corriger la Loi par sa propre autorité. Il exhorte ceux qui l'écoutent à tout quitter pour le suivre. Il accomplit des miracles. Il remet les péchés. Comment aurait-il eu ce pouvoir s'il n'avait été qu'un homme semblable aux autres ?

Se présentant comme « le Fils de l'homme » - figure biblique tirée du livre de Daniel -, Jésus évoque Dieu comme son père. Prétention énorme ! Les Évangiles abondent en références à la divinité de Jésus, qui se laisse appeler Seigneur. Le rabbin Jacob Neusner³⁴, qui a mené un dialogue théologique avec Benoît XVI et que le pape cite dans son *Jésus de Nazareth*³⁵, souligne, en commentant l'Évangile de Matthieu,

que Jésus se comportait de telle manière que les Juifs ne pouvaient pas ne pas penser qu'il prétendait être Dieu, mais qu'une telle prétention tombait sous le coup de l'accusation de blasphème. Dans le monde juif antique, le messie attendu était un grand prêtre, un prophète ou un chef de guerre qui viendrait délivrer son peuple par les armes, et nullement Dieu en personne. Un messie divinisé n'était pas pensable dans la société où vivait Jésus : donc aucun esprit juif, au début de notre ère, n'aurait pu inventer ce qui est raconté dans les Évangiles. Encore un argument plaidant en faveur de leur authenticité.

Les évangélistes citent une trentaine de miracles accomplis par Jésus. Les premiers chrétiens n'ont pas douté de leur réalité : ils étaient attestés par les témoins. L'Évangile de Luc, dans la scène de l'Annonciation, présente Marie comme la Mère de Dieu, titre qui aboutira un jour à une définition dogmatique tirée d'un raisonnement théologique. Jésus étant une personne divine ayant la nature humaine, sa Mère a mis au monde non pas la nature humaine du Verbe, mais sa personne. Marie est donc la mère de Dieu, restée vierge en raison de la dignité de sa mission et de sa place auprès de son Fils dans l'œuvre de la Rédemption. Comment la mère du Christ aurait-elle pu avoir d'autres enfants ? Les « frères de Jésus » nommés par l'Évangile sont en réalité des cousins, dont les mères ne se confondent pas avec Marie de Nazareth. Les premiers chrétiens, par conséquent, n'ont pas douté que Marie de Nazareth était la mère de Dieu, et pas douté de sa virginité.

On n'en finirait pas d'aligner les arguments. Le Jésus de l'histoire, pour autant que l'histoire soit étudiée sans préjugés, n'entre pas en contradiction avec le Christ de la foi. Mais pour les chrétiens, bien sûr, le Jésus historique n'épuise pas la réalité du Jésus de la foi, dont la pleine dimension échappe au monde des hommes.

Ce que l'Occident médiéval doit aux Arabes, ce qu'il ne leur doit pas

Agrégé d'histoire et docteur ès lettres, Sylvain Gouguenheim enseigne l'histoire médiévale à la prestigieuse École normale supérieure de Lyon. Il y a encore peu de temps, c'était un professeur sans histoire. Apprécié de ses étudiants, il était reconnu par ses pairs comme un spécialiste du Moyen Âge allemand. Ses communications savantes et ses livres - sur Hildegarde de Bingen, mystique du pays rhénan au XII^e siècle, sur les terreurs de l'an mil ou sur les chevaliers Teutoniques³⁶ - valaient le respect à ce médiéviste qui est aussi un germaniste.

En 2008, la curiosité l'a poussé à aborder la transmission de la culture hellénique au Moyen Âge. Les Arabes ont joué un rôle dans ce processus, nul ne l'ignore, mais dans quelle mesure ? Une idée toute faite voudrait que le savoir antique, après avoir disparu

d'Europe lors de la fin de l'Empire romain, se soit réfugié dans le monde musulman. C'est ce dernier qui, en traduisant en arabe les textes grecs, les aurait passés à l'Occident, transmission qui aurait permis l'essor de la culture occidentale.

Cette interprétation est-elle scientifiquement fondée, ou obéit-elle à des considérations idéologiques ? Pour répondre à cette question, Gouguenheim a lu les spécialistes et a tiré de ses conclusions une synthèse. Celle-ci, précise-t-il, s'adresse à un public « aussi large que possible ». Sous le titre *Aristote au Mont-Saint-Michel*, le livre est publié au Seuil, éditeur renommé et plutôt classé à gauche, et dans la collection « L'Univers historique » dont la légitimité universitaire est indiscutée[^].

Résumons l'ouvrage. L'Occident, au Moyen Âge, n'a jamais été coupé de ses sources helléniques. D'abord parce que des îlots de culture grecque subsistaient en Europe. Au cœur du continent, dans les monastères, des écoles de traducteurs travaillaient sur les textes originaux ou recopiaient des traductions : ainsi au Mont-Saint-Michel.

L'empire romain d'Orient, ensuite, était le conservatoire de la culture hellénique, et jamais les liens n'ont été rompus entre le monde latin et Constantinople. Dans le même temps, poursuit Gouguenheim, en Espagne ou au Proche-Orient, dans les régions passées sous la domination de l'islam, les penseurs de l'antiquité grecque étaient traduits, mais le plus souvent par des Arabes chrétiens. Les commentateurs musulmans d'Aristote allaient sans doute exercer une influence sur l'Occident, mais l'hellénisation du monde arabe était plus limitée qu'on ne le croit. Au final, si la civilisation musulmane a contribué à la transmission du savoir antique, cette contribution n'a pas été exclusive ; elle a même été moindre que celle de la filière chrétienne. « L'image biaisée d'une chrétienté à la traîne d'un "Islam des Lumières", en conclut Gouguenheim, relève plus du parti pris idéologique que de l'analyse scientifique. »

L'ouvrage n'a rien d'un pamphlet : ponctué de notes et de références, il s'accompagne d'une longue bibliographie renvoyant à des publications érudites.

Aristote au Mont-Saint-Michel paraît en mars 2008. Le 4 avril, *Le Monde des livres* lui consacre une recension sous la signature du philosophe Roger-Pol Droit. Non seulement l'article est mis en page de façon particulièrement visible, mais il est surmonté d'un titre qui, au regard de l'idée préconçue évoquée plus haut, apparaît comme provocant : « Et si l'Europe ne devait pas ses savoirs à l'islam ? » Après avoir présenté l'ouvrage de Gouguenheim de façon élogieuse, le chroniqueur termine par ces mots : « Somme toute, contrairement à ce qu'on répète crescendo depuis les années 1960, la culture européenne, dans son histoire et son développement, ne devrait pas grand-chose à l'islam. En tout cas rien d'essentiel. Précis, argumenté, ce livre qui remet l'histoire à l'heure est aussi fort courageux. » Dans le supplément littéraire du *Monde*, un tel article est étonnant : par son titre, par son ton, par sa conclusion. Il va mettre le feu aux poudres.

L'affaire Gouguenheim

Dans le milieu universitaire, alerté par l'article du *Monde des livres*, c'est la mobilisation contre Gouguenheim. Une première pétition circule. Elle réunit bientôt quarante « historiens et philosophes des sciences », qui stigmatisent comme « propos d'un idéologue » la proposition selon laquelle « l'Europe ne doit rien au monde arabe (ou arabo-islamique) ». Une allégation aussi peu nuancée ne figure pourtant pas dans *Aristote au Mont-Saint-Michel*.

Le 25 avril 2008, une page entière du *Monde des livres* revient sur ce qui est en train de devenir l'affaire Gouguenheim. La parole est brièvement laissée à ce dernier, qui a été interviewé la veille au téléphone : le journaliste lui a annoncé que son livre était attaqué, sans lui donner beaucoup de détails et sans que l'historien ait pu lire les textes de ses accusateurs. Se déclarant « bouleversé », l'accusé se justifie : « On me prête des intentions que je n'ai pas. » Dans la même page, la pétition lancée contre lui est citée, ainsi que des extraits d'un texte d'Alain de Libera, pontife de la philosophie médiévale dont *Aristote au Mont-Saint-Michel* critique les thèses. Sous le titre « Une démonstration suspecte », enfin, deux universitaires, Gabriel Martinez-Gros et Julien Loiseau, se livrent à une démolition en règle du livre de Gouguenheim et de la chronique de Roger-Pol Droit, parue trois semaines plus tôt dans le même journal. Chapitrant l'ouvrage pour avoir établi une « hiérarchie des civilisations », l'article se clôt par un verdict dont les mots traduisent l'air du temps : « Le réquisitoire dressé par Sylvain Gouguenheim sort des chemins de l'historien pour se perdre dans les ornières d'un propos dicté par la peur et l'esprit de repli. »

C'est dans *Télérama*, le 28 avril, que paraît la tribune où Alain de Libera dénonce le livre de Gouguenheim comme « un plaisant exercice d'histoire-fiction ». Mêlant l'argumentation raisonnée et l'ironie, le signataire se fait méprisant : « L'hypothèse du Mont-Saint-Michel, "chaînon manquant dans l'histoire du passage de la philosophie aristotélicienne du monde grec au monde latin", hâtivement célébrée par l'islamophobie ordinaire, a autant d'importance que la réévaluation de l'authentique mère Poulard dans l'histoire de l'omelette. »

En temps ordinaire, un désaccord entre universitaires se règle par l'éreintement de la thèse d'un adversaire dans une revue pour initiés. Dans le cas présent, l'affaire est portée devant le public, *via* la presse, et se présente non comme un débat, mais comme la mise en route d'une spécialité bien française : la machine à exclure. En ce printemps 2008 démarre en effet une campagne d'une invraisemblable violence contre Sylvain Gouguenheim, qui vise non seulement à le discréditer comme historien, mais aussi à obtenir son interdiction professionnelle.

Le sous-titre de son livre, *Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, est un facteur aggravant, semble-t-il, aux yeux de ceux pour qui le concept de « racines » est suspect », *a fortiori* celui d'« Europe chrétienne ». Parce qu'il a cité - une seule fois dans l'ouvrage, sur des centaines de références - René Marchand, essayiste arabisant dont le regard sur l'islam est excessivement sévère, l'historien est accusé

d'être un extrémiste. « Islamophobie », a lâché Alain de Libera. À partir de ce chef d'accusation, aucune discussion n'est possible : Gouguenheim est rangé dans la catégorie des infréquentables.

À Lyon, des pressions sont exercées sur la direction de l'École normale supérieure afin qu'elle condamne le déviant. Une nouvelle pétition circule : « Nous, enseignants, chercheurs, élèves et anciens élèves de l'École normale supérieure Lettres et Sciences humaines, affirmons solennellement que les prises de position idéologiques de Sylvain Gouguenheim n'engagent en rien les membres de son école. [...] Nous demandons que toutes les mesures nécessaires soient prises afin de préserver la sérénité pédagogique et la réputation scientifique de l'ENS-LSH. » Cet appel au lynchage est signé par 200 personnes. La plupart, on le saura plus tard, n'ont pas ouvert *Aristote au Mont-Saint-Michel*.

Le 30 avril, *Libération* publie une autre pétition (c'est la troisième) signée par « un collectif international de 56 chercheurs en histoire et philosophie du Moyen Âge ». « Oui, l'Occident chrétien est redevable au monde islamique, affirme le texte. *Aristote au Mont-Saint-Michel* s'appuie sur de prétendues découvertes, connues ou fausses. La démarche de Sylvain Gouguenheim n'a rien de scientifique : elle relève d'un projet idéologique aux connotations politiques inacceptables. » Là encore, plusieurs signataires n'ont pas lu le livre : l'éditeur témoignera qu'ils le lui ont demandé après avoir signé la pétition. Deux pétitionnaires étrangers, d'ailleurs, ne lisent même pas le français.

Le 5 mai 2008, une réunion publique se tient à l'École normale supérieure de Lyon : Sylvain Gouguenheim, qui n'est pas là, est cloué au pilori, mais défendu par quelques collègues et par la majorité des élèves présents. Le 19 juin, le conseil scientifique de l'École adopte une motion regrettant que « les thèses présentées dans l'ouvrage n'aient pas fait l'objet d'une présentation au sein de l'École », appelant à rétablir « un climat de confiance au sein de la section histoire médiévale ».

Des comptes rendus favorables ont paru dans *Le Figaro littéraire*, *Le Figaro Magazine* ou *Valeurs actuelles*. Ces journaux sont classés à droite, ce qui aggrave le cas Gouguenheim. Et la polémique fait monter les ventes du livre, ce qui exaspère ses détracteurs. Si bien que les hostilités reprennent après l'été. Le 4 octobre 2008, un colloque sur les thèses de Gouguenheim se tient à la Sorbonne. « Il ne s'agit pas de faire le procès d'un individu, ni d'organiser un procès de sa pensée », assurent sans rire les organisateurs. L'intéressé n'a pas été invité,

néanmoins, pas même un de ses défenseurs. La dizaine d'intervenants réunis est là pour descendre en flamme l'ouvrage honni : Max Lejbowicz traite de « jean-foutre³⁸ » les lecteurs qui ont apprécié *Aristote au Mont-Saint-Michel...* Quelques jours plus tard se tiennent les Rendez-vous de l'histoire de Blois, rencontre annuelle des professeurs, chercheurs et éditeurs d'histoire. Un débat y est organisé - de nouveau en l'absence de l'auteur -, au cours duquel l'ouvrage est vilipendé comme « un livre truqué », « un pamphlet déguisé en livre d'histoire ».

Mais ce n'est pas fini. Du 11 au 13 mars 2009, un second colloque se tient avec le concours d'une trentaine d'orateurs français et étrangers. La manifestation a lieu à l'École normale supérieure de Lyon. Gouguenheim, cette fois, a été invité, mais après que l'ensemble des communications a été fixé : tous les intervenants lui sont hostiles. Et en septembre de la même année paraît un livre collectif signé par une dizaine d'universitaires. L'historien y est une nouvelle fois accusé d'« islamophobie³⁹ ». L'ouvrage est si polémique - le mot « négationnisme » est brandi - que l'éditeur a dû le faire relire par ses avocats et gommer un certain nombre d'injures et de diffamations. Les auteurs y mettent en cause non seulement Sylvain Gouguenheim, mais la « philosophie de l'histoire sarkoziste », les « racines chrétiennes de l'Europe » et Benoît XVI. Qui a parlé d'idéologie ?

Depuis la parution de son livre, Sylvain Gouguenheim est systématiquement écarté des colloques universitaires auxquels il participait naguère. Ses possibilités de publier des articles dans les revues savantes s'amenuisent, ce qui est grave pour un chercheur. Spécialiste de l'ordre Teutonique, reconnu comme tel par ses homologues allemands et polonais, régulièrement convié à leurs rencontres, il n'est plus membre des rares jurys de thèse ou de master soutenus en France autour du sujet. Victime d'une chasse aux sorcières, le mal-pensant se retrouve au placard.

L'historien a cependant reçu des soutiens. En premier lieu de ses étudiants : quarante d'entre eux ont signé un texte dénonçant les méthodes dont il est l'objet. En second lieu de la part des experts. Les plus grands médiévistes se sont tenus à l'écart de la curée. Jacques Le Goff a déclaré que le livre de Gouguenheim était « intéressant, quoique discutable ». Du côté des arabisants, Christian Jambet, spécialiste de l'islam chiite, ou Gérard Troupeau, éminent connaisseur des Syriaques, ont émis des avis favorables. Lors des Rendez-vous de l'histoire de Blois, Dominique Urvoy, professeur de pensée et de civilisation arabes à l'université de Toulouse, décernait un satisfecit à l'auteur : « Depuis le XIX^e siècle, l'idée s'est imposée que l'Occident devait son développement aux traductions faites de l'arabe. C'est

contre cette doxa que Sylvain Gouguenheim a réagi. »

Invité par Alain Finkielkraut à débattre à France Culture, Rémi Brague, professeur de philosophie arabe médiévale à la Sorbonne et à l'université de Munich, soulignait que le mérite de Gouguenheim était d'avoir attiré l'attention du grand public sur des questions réservées aux spécialistes. Il précisait, cependant, ne pas reprendre à son compte la totalité des considérations de l'ouvrage. Un chapitre d'*Aristote au Mont-Saint-Michel*, par exemple, établit un lien entre les difficultés du monde arabo-musulman à recevoir une partie de la philosophie hellénique et son rapport à la langue grecque. Gouguenheim, suivant ici les analyses de René Marchand, pointe des incompatibilités linguistiques entre l'arabe, langue sémitique, qualifiée de « langue de religion », propice à la poésie, et le grec, langue indo-européenne, plus qualifiée pour la philosophie. Curieusement, l'auteur ne voit pas la contradiction entre cette idée et le rôle qu'il reconnaît aux Arabes chrétiens - nous le verrons plus loin - dans la transmission de la culture grecque. Les critiques les moins malveillants envers l'auteur ont souligné que ce passage n'était pas le plus convaincant de son livre, et rappelé qu'Abélard, Albert le Grand, Thomas d'Aquin ou Guillaume d'Ockham ne connaissaient pas non plus le grec, ce qui ne les a pas empêchés d'être de grands philosophes.

Dans un long article de la revue *Commentaire*, Rémi Brague revenait sur les problèmes posés par *Aristote au Mont-Saint-Michel* : « Ce livre n'est pas l'ouvrage définitif et exhaustif dont on pourrait rêver. Mais il a l'avantage de contester quelques certitudes trop rapidement acquisesⁱⁱ. » L'enquête de Gouguenheim couvre la première partie du Moyen Âge, du VI^e au XII^e siècle. Le propos aurait été mieux équilibré et mieux compris, observe Brague, si l'auteur avait rappelé ce qui a suivi à partir du XIII^e siècle. Car il existe bien une part décisive de l'héritage grec qui est passée par les Arabes, mais son influence a été déterminante après la période étudiée dans *Aristote au Mont-Saint-Michel*. La transmission du savoir antique par les pays d'islam n'est pas niable : elle doit seulement être remise à sa juste place, tant du point de vue chronologique que du point de vue de son contenu.

Du Mont-Saint-Michel à Constantinople

Dès l'avant-propos, Sylvain Gouguenheim s'insurge contre un cliché : non, le haut Moyen Âge n'a pas constitué une parenthèse dans l'histoire de l'Europe, une époque obscurantiste, un « âge sombre ». S'il y eut rupture culturelle en Occident, cette rupture, située entre la fin de la civilisation antique et le début de la période médiévale, fut

brève et d'ampleur limitée. Certes, après l'effondrement de l'Empire romain, la culture est l'apanage de cercles restreints : la connaissance du grec se perd, les livres deviennent rares, et le savoir antique n'est plus disponible que par fragments. Se réapproprier cet héritage sera long.

Les facteurs de rupture, toutefois, sont atténués par des éléments de continuité. Lors des Grandes Invasions, les tribus barbares qui s'installent en Europe ne sont pas toutes rétives à la romanité. Ainsi les Francs qui, après la conversion de Clovis, assimilent la culture gallo-romaine. Lorsque le christianisme se répand, il apporte avec lui, au fur et à mesure de son enracinement en Europe, des références issues de l'univers gréco-romain : les Pères de l'Église d'Occident - saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme ou Grégoire le Grand - sont pétris de littérature et de philosophie helléniques. La Grèce et sa culture restent donc, selon l'expression de Gouguenheim, « un horizon pour l'Europe latine ».

Les souverains d'Occident exercent un rôle moteur dans ce processus. Pour la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Denis, Pépin le Bref, père du futur Charlemagne, réclame ainsi des livres grecs au pape Paul I^{er}. À la cour de Charlemagne, Aristote est lu : au IX^e siècle, un texte carolingien affirme que « la gloire des Grecs est la meilleure ». Cette Renaissance carolingienne sera suivie d'autres phases de reviviscence culturelle nourries par l'Antiquité : Renaissance au sein de l'Empire germanique fondé par Otton I^{er} en 962, Renaissance de l'an mil (quand Liège est surnommée « l'Athènes du Nord »), Renaissance au XII^e siècle. « La marche en avant de la culture européenne, remarque Gouguenheim, se fit les yeux tournés vers le passé antique dont on subissait de plus en plus l'influence, d'autant que la religion chrétienne elle-même en était issue⁴¹. »

Après l'effondrement de l'empire d'Occident, en 476, l'Empire romain va subsister en Orient pendant presque un millénaire : jusqu'à la prise de Constantinople par les Ottomans, en 1453. L'historien Jacques Heers⁴² rappelle que le terme « Byzance », que nous employons pour désigner l'empire romain d'Orient, n'est apparu qu'au XVII^e siècle. Le mot accentue artificiellement le caractère oriental de Constantinople. Au haut Moyen Âge, la ville n'est pas l'héritière de Rome, mais sa survivance. Les Grecs de Constantinople, eux-mêmes, se disent romains, et sont considérés comme tels par leurs voisins. Or dans les années 550, sous la dynastie justinienne, les Byzantins reprennent aux Barbares une bonne part de l'ancienne Afrique romaine, le Sud de l'Espagne, la Sicile et l'Italie⁴³. Pendant plus de deux cents ans, Ravenne sera une ville grecque. La Romagne, c'est la

terre des Romains, c'est-à-dire des Byzantins. Cet empire romain d'Orient est un foyer de culture grecque. À commencer par sa capitale : à Constantinople, au Xe siècle, l'empereur Constantin Porphyrogénète s'entoure de savants, d'encyclopédistes et d'humanistes.

En dépit des différences entre Latins et Grecs, le christianisme, jusqu'au schisme entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient, en 1054, est indivis. Cette unité permet des échanges entre Européens et Byzantins : les pèlerinages en Terre sainte, les conciles œcuméniques et les voyages à Constantinople perpétuent des liens par lesquels passe la culture grecque. C'est à Constantinople que les clercs latins vont parfaire leur connaissance de l'Antiquité. De plus, du VI^e au XII^e siècle, les textes antiques transitent par les routes qui relient Byzance à l'Occident. Les marchands des villes côtières d'Italie, de Provence ou de Catalogne qui font escale à Constantinople en rapportent des manuscrits anciens. Burgundio de Pise, établi dans la capitale de l'empire d'Orient de 1135 à 1140, en revient avec un exemplaire des *Pandectes*, un recueil des lois de Rome rassemblé par l'empereur Justinien, pièce rare qui rejoindra le trésor des Médicis. Cet helléniste traduit les traités de médecine d'Hippocrate et de Galien, et propose à l'empereur Frédéric Barberousse de traduire d'autres auteurs.

En Italie du Sud et en Sicile, le grec sert aussi de langue de communication. Dès le VI^e siècle, des manuscrits y sont traduits du grec au latin. Au Xe siècle, après trois cents ans d'intégration à l'empire d'Orient, la Sicile est conquise par les Arabes. Cette domination ne met pas fin à l'usage du grec par les lettrés chrétiens. Au XI^e siècle, les Normands chassent les Arabes, et au XII^e siècle, le royaume de Sicile passe à la dynastie des Hohenstaufen. Pendant ce temps, le grec continue d'être la langue de la littérature, de la grammaire ou de la médecine, et des écrits anciens sont traduits.

En Occident, après la dislocation de l'Empire romain, des fonds de textes grecs ou latins sont restés en place. La traduction de manuscrits antiques s'effectue pendant tout le haut Moyen Âge. L'Espagne des Wisigoths, où se sont conservés des écrits grecs ou romains, sert de relais sur la voie maritime qui mène à l'Armorique et à l'Irlande, île qui fournit de nombreux moines lecteurs de textes antiques. À Rome, la bibliothèque du Latran alimente en copies les monastères, les bibliothèques épiscopales (Reims, Laon, Le Puy), la cour des Plantagenêts, celle des ducs de Saxe ou des comtes de Champagne. L'abbaye du Mont-Cassin, en Italie, ou celle de Saint-Gall, en Suisse, sont des centres de traduction.

Et il en est de même au Mont-Saint-Michel, dont le travail des

copistes se répand en Europe du Nord, d'Oxford aux monastères de Rhénanie. Au Mont-Saint-Michel sont notamment connues, dès 1128, les traductions effectuées par Jacques de Venise, un lettré originaire de la cité des Doges ou du quartier vénitien de Constantinople, où il vit dans les années 1120-1145. En 1136, il y participe à un débat théologique opposant deux évêques. De quoi sommes-nous redevables à Jacques de Venise ? D'être le premier à avoir traduit Aristote du grec en latin, notamment les *Analytiques*, les traités *De l'âme* et *De la mémoire*, la *Physique* et la *Métaphysique*. Ses manuscrits - conservés, de nos jours, à la bibliothèque municipale d'Avranches - sont copiés et diffusés, en leur temps, dans toute la chrétienté latine : saint Thomas d'Aquin ou Albert le Grand utilisent ses traductions.

Gouguenheim qualifie Jacques de Venise de « chaînon manquant dans l'histoire du passage de la philosophie aristotélicienne du monde grec au monde latin⁴⁴ ». La formule est-elle hyperbolique ? Elle ne mérite pas, en tout cas, l'ironie méprisante d'Alain de Libera, et l'allusion à l'omelette de la Mère Poulard. Que des circuits de traduction internes à la chrétienté aient fonctionné au XII^e siècle est un fait. Cela ne signifie pas que la transmission du savoir antique ne doive rien à des traducteurs ayant œuvré ailleurs.

Philosophie occidentale et falsafa musulmane

L'expansion de l'islam commence en 634, deux ans après la mort de Mahomet. En une dizaine d'années, la Syrie, l'Égypte et la Perse sont conquises par les cavaliers arabes. Au cours de la décennie suivante, la chevauchée se poursuit dans le Caucase et jusqu'en Inde. Vers 660 est fondée la dynastie des Omeyyades, qui règne à Damas jusqu'en 750. De 660 à 710 se déroule la conquête du Maghreb. L'invasion de l'Espagne débute en 711, provoquant la chute de la monarchie wisigothique. Constantinople est assiégée pour la première fois en 673, de nouveau en 717. En 750, les Omeyyades cèdent la place aux Abbassides, dynastie qui fait de Bagdad sa capitale et qui régnera jusqu'au XIII^e siècle. Mais l'Empire abbasside, trop vaste, finira par se scinder. Dès 755, le califat de Cordoue, qui couvre la majeure partie de l'Espagne, prend son indépendance.

Au Proche-Orient, en Afrique et en Espagne, l'islam se répand dans des régions qui ont été évangélisées aux premiers siècles de notre ère. Les populations chrétiennes de ces pays sont confrontées à deux cas de figure. Soit elles passent, volontairement ou non, à la religion du

vainqueur, soit elles conservent leur religion, mais sous le statut de la *dhimma*, mot arabe qui signifie à la fois protection et soumission. Ce statut est réservé aux gens du Livre, c'est-à-dire aux chrétiens et aux Juifs dont la liberté est tolérée, mais limitée : ils doivent s'acquitter d'un tribut spécial et respecter les nombreux interdits sociaux qui leur sont appliqués.

Dans le monde musulman, il reste plus que des poches chrétiennes : au Proche-Orient, aux alentours de l'an mil, les arabes chrétiens et les chrétiens arabisés constituent près de la moitié de la population.

Ces zones chrétiennes contiennent des foyers de vie intellectuelle, qui restent pénétrés de culture antique.

Ainsi Tolède. Sous les Wisigoths, dont la ville est la capitale de 576 à 711, la cité épiscopale abrite des savants qui travaillent sur les textes anciens. Quand Tolède devient le chef-lieu d'une province du califat de Cordoue, la ville demeure un centre de traduction : des textes, initialement traduits du grec en arabe, y sont retranscrits en latin. Les clercs qui se consacrent à ce labeur sont des chrétiens. Mais ces chrétiens sont des *dhimmis*.

Le mythe d'al-Andalus, qui prévaut de nos jours, fait silence sur cette réalité qui gêne. L'Espagne musulmane aurait été une terre où brillaient la tolérance et la bonne entente entre les peuples et les religions, harmonie qui aurait pris fin avec la Reconquête et le règne des Rois Catholiques, fauteurs, au XV^e siècle, de fanatisme et d'obscurantisme. S'il est vrai que des discriminations frapperont les non-chrétiens dans l'Espagne des Rois Catholiques, elles seront analogues à celles qui affectaient les non-musulmans en Islam. La liberté de conscience ou la liberté de religion, concepts modernes, sont inconnus, au Moyen Âge, dans toutes les civilisations. Mais curieusement, le grief anachronique qui est adressé à l'Espagne catholique - le non-respect de la liberté religieuse - est abandonné dès qu'il s'agit de l'Espagne musulmane.

Dans la région d'Édesse (aujourd'hui Urfa, en Turquie), pendant trois ou quatre siècles, des Arabes chrétiens ou des chrétiens arabisés, nestoriens pour la plupart, parlent le syriaque, une variante de l'araméen qui a survécu à l'islam et ne disparaîtra qu'au XIII^e siècle, en se maintenant comme langue liturgique. Ces Arabes ont également gardé l'usage du grec, qui était la langue de la culture et de l'administration byzantines. Ce sont ces chrétiens syriaques qui traduisent la plupart des textes helléniques dans les domaines de la philosophie, des sciences et de la médecine. Hunayn ibn Ishaq

(809-873), surnommé le maître des traducteurs, est un chrétien nestorien qui parcourt l'Asie Mineure afin d'y recueillir des manuscrits grecs, qu'il traduit ou fait traduire sous sa direction. Plus d'une centaine de livres de philosophie, de mathématique ou de médecine, œuvres de Platon, d'Aristote ou de Galien, ont été traduits du grec vers l'arabe par ses soins.

Hunayn ibn Ishaq est l'hôte de la Maison de la sagesse de Bagdad. Une légende s'attache aujourd'hui à cette institution, décrite à la fois comme une bibliothèque, un atelier de traduction et un lieu de réunion. Symbole de l'âge d'or de la science arabe, la Maison de la sagesse aurait été un espace voué au libre enseignement et au débat d'idées. Rémi Brague⁴⁵ montre que l'établissement, en réalité, était une officine de propagande politique et religieuse au service du mutazilisme, une variante de l'islam adoptée par les califes de l'époque, et dont les réfractaires étaient victimes d'un traitement fanatique qu'on attribue en général (et souvent à tort) à l'Inquisition. Une fois de plus, l'anachronisme égare, surtout quand il s'avère sélectif.

Parmi les penseurs du monde musulman qui doivent beaucoup à la culture grecque, trois noms s'imposent. Le musicien Fârâbî (872-950), un philosophe inspiré par Platon et par Aristote, qui vit à Bagdad. Le médecin Avicenne (980-1037), un philosophe et mystique d'origine iranienne, qui opère une synthèse entre l'aristotélisme, le platonisme et l'islam. Et surtout Averroès (1126-1198), cadi de Séville puis de Cordoue, philosophe dont l'œuvre, fondée sur le commentaire d'Aristote, est enseignée par Siger de Brabant à l'université de Paris, vers 1230, puis critiquée par saint Thomas d'Aquin et finalement condamnée par l'Église, en 1240.

Averroès avait déjà attiré l'attention de Renan, qui en avait brossé le portrait d'un musulman dans le goût du XIX^e siècle, apôtre de la raison et du progrès.

Depuis une quinzaine d'années, le personnage est redevenu à la mode. En 1997, il est le héros du film de Youssef Chahine, *Le Destin*. Le premier lycée privé musulman de France, ouvert à Lille en 2003, porte son nom. L'époque considère Averroès comme un sage humaniste, préfigurateur des Lumières et du dialogue des cultures, dont l'exemple prouve que la rencontre entre l'islam et l'Occident peut se dérouler dans la sérénité.

À nouveau, il s'agit d'un anachronisme. En France, aujourd'hui, on connaît d'Averroès surtout son *Discours décisif*, qui ne représente

qu'une infime partie de son œuvre. Ce texte permet de décrire ce philosophe comme un esprit ouvert, tolérant. Mais au prix d'un contresens : le *Discours décisif*, explique Rémi Brague⁴⁶, est une consultation juridique où l'auteur, praticien du droit musulman, estime que l'activité philosophique doit être interdite au commun des mortels afin d'éviter les erreurs qu'ils pourraient commettre. Dans tous les cas, la philosophie, selon lui, doit s'accorder avec la religion, à l'aune du licite et de l'illicite tel qu'il est défini par les normes islamiques. En cas de contradiction philosophique avec le Coran, Averroès juge nécessaire, montre à son tour Dominique Urvoay⁴⁷, de recourir au sens caché du Livre sacré. Grand cadi de Cordoue, l'homme est un juge religieux, en un temps où tout est religieux et dans une société dont la religion est aussi un code de droit. La fonction d'Averroès est de faire appliquer la loi islamique, et s'il le faut de prêcher la guerre sainte contre les chrétiens, lorsque les Almohades décident de la mener. Ce n'est que par anachronisme, répétons-le, que lui sont aujourd'hui prêtées des références (raison, tolérance, progrès et même laïcité) qui ne pouvaient être les siennes.

Au demeurant, en son temps, Averroès, dénoncé comme hétérodoxe, est condamné, ses doctrines sont interdites et ses livres brûlés. De son vivant, comme philosophe, il n'est pas reçu dans le monde musulman. Et après sa mort, il y est oublié. Ce sont les chrétiens et les Juifs qui étudient sa pensée et la feront connaître. S'il était philosophe, d'ailleurs, ce métier n'existait pas en Islam. Dans l'aire musulmane, la philosophie - *falsafa* - était une affaire privée. Dans la chrétienté latine, en revanche, classée au rang des arts libéraux, enseignée dans les universités, obligatoire pour les théologiens, la philosophie occupait une place officielle.

Fârâbî est d'abord un musicien, Avicenne un médecin, et Averroès un juge. Cela n'enlève rien à leur génie en tant que philosophes. Selon Rémi Brague, la philosophie arabe, aux IX^e et X^e siècles, est supérieure à celle qui se pratique en milieu chrétien ou juif. Mais pour des raisons qui ne s'expliquent pas clairement, elle s'arrête avec Avicenne et Averroès. Ankylose de la pensée musulmane ? Au même moment, dans bien d'autres domaines, cette anémie intellectuelle ne se manifeste pas dans les pays musulmans.

En Occident, en revanche, la renaissance juridique, littéraire et philosophique du XII^e siècle crée un besoin de savoir qui explique la réception de la pensée d'Averroès au siècle suivant. C'est au XIII^e siècle, en effet, que se situe l'apogée de l'influence exercée, en Occident, par les philosophes de langue arabe, qu'ils soient musulmans ou juifs. Albert le Grand, Dietrich de Freiberg ou Maître

Eckhart se sont nourris de la confrontation avec la pensée d'Avicenne, de Maïmonide ou d'Averroès.

Ce que nous devons aux Arabes

C'est ici que la part de la culture hellénique qui a transité par les Arabes doit être mise en perspective, du point de vue de sa nature comme de la période concernée.

En philosophie, l'influence d'Aristote, chez Avicenne ou Averroès, s'est essentiellement exercée dans les domaines de la logique et des sciences de la nature. Dans le domaine scientifique, la civilisation islamique a transmis les chiffres dits « arabes », venus en réalité des Indes. Mais les savants arabes ont souvent prolongé et dépassé l'héritage grec en mathématiques, en physique ou en astronomie. Le *Traité d'optique* d'Alhacen, sept volumes écrits entre 1011 et 1021, a représenté une véritable révolution qui, par le recours à la méthode expérimentale, a fait faire un pas décisif à la compréhension des mécanismes de la lumière et de la vision. En médecine, en pharmacopée, l'apport des Arabes est considérable. Razi (865-925) est un Persan à qui la chirurgie, la gynécologie, l'obstétrique et l'ophtalmologie sont redevables : il a écrit 184 livres scientifiques, dont 61 de médecine, tous en langue arabe. Le *Canon de la médecine* d'Avicenne, traduit en latin, comptera beaucoup en Europe.

Une autre part de l'héritage grec, toutefois, passée par les Arabes, n'est pas parvenue en Occident. En philosophie, c'est le cas de Fârâbî, qui a été peu traduit au Moyen Âge et dont l'importance dans l'histoire de la philosophie politique sera découverte plus tard.

Mais, à l'inverse, un très large pan de la culture hellénique n'a pas été traduit en arabe. C'est le cas, en philosophie, de la *Politique* d'Aristote, mais aussi de Plotin, d'Épicure et des stoïciens, et de plusieurs livres de Platon. Il en est de même de toute la littérature grecque : la poésie épique (Homère, Hésiode), lyrique (Pindare), le théâtre tragique (Eschyle, Sophocle, Euripide), la comédie (Aristophane). C'est encore le cas des historiens (Hérodote, Thucydide, Polybe), et bien sûr des théologiens : les écrits des Pères de l'Église de langue grecque n'intéressaient pas l'Islam. Et il faut ajouter ce qui relève des arts plastiques. Tout cet héritage sera connu tardivement en Occident, à partir du XV^e siècle, souvent ramené par des lettrés byzantins fuyant l'invasion turque.

Résumons. L'islam est né dans la péninsule Arabique qui était en

partie hellénisée. Son premier développement s'est opéré, en Syrie, en Égypte ou en Afrique du Nord, dans des régions prises à l'empire romain d'Orient. Pour une part, les conquérants arabes ont adopté la culture des pays qu'ils dominaient. En ce sens, observe Rémi Brague, « le monde musulman est lui aussi l'héritier de l'Antiquité, et son héritier tout à fait légitime⁴⁹ ». Les Arabes, ensuite, ont assimilé et parfois surpassé l'héritage antique. Mais ils n'en ont pas tout pris. Le filtre qui a joué alors, c'était la compatibilité (ou l'incompatibilité) avec la pensée musulmane. En ce sens également, Sylvain Gouguenheim est fondé à écrire que « l'hellénisation du monde abbasside ne fut pas de même nature que celle de l'Europe médiévale⁴⁹ ».

L'Europe latine, de son côté, a quasiment tout pris chez les Grecs. Mais il convient de distinguer ce que l'Occident a exploité lui-même, ce qu'il a reçu de Byzance et la part qui a été transmise par les Arabes.

La transmission du savoir grec par les Arabes a-t-elle été dissimulée ? Alors que des générations d'orientalistes se sont succédé, montrant ce que nous devons aux pays d'islam, l'affirmation revient de manière récurrente : nous aurions affaire à un « héritage oublié ». L'expression a été lancée, en 1987, par une Américaine, Maria Rosa Menocal, professeur à l'université Yale, à propos du rôle des Arabes dans la littérature médiévale⁵⁰. Le même auteur s'est signalé par un livre cumulant tous les clichés imaginables sur la tolérance entre musulmans, Juifs et chrétiens dans l'Espagne médiévale⁵¹.

« Héritage oublié » : la formule, appliquée à la philosophie, a été adoptée par Alain de Libera, qui en a fait le titre d'un chapitre de son livre sur la pensée médiévale. « Que les "Arabes", y lit-on, aient joué un rôle déterminant dans la formation intellectuelle de l'Europe [est une chose] qu'il n'est pas possible de "discuter" à moins de nier l'évidence. La simple probité intellectuelle veut que la relation de l'Occident à la nation arabe passe aujourd'hui par la reconnaissance d'un "héritage oublié"⁵². » Ces termes ne sont pas innocents. Avoir oublié un héritage, c'est avoir oublié une dette, fût-elle morale. C'est donc se montrer ignorant ou ingrat, et dans tous les cas coupable. Nous - nous, les Européens, les Occidentaux - serions ainsi fautifs de méconnaître ce que nous devons « à la nation arabe ».

« La nation arabe ? » Mais s'agit-il des Arabes ou des musulmans ? Tous les Arabes ne sont pas musulmans, et tous les musulmans ne sont pas arabes. Les adversaires de Sylvain Gouguenheim jouent sur la confusion des mots, en avançant que le monde islamique médiéval n'était pas habité que par des musulmans. Mais ils omettent, nous

l'avons dit, de rappeler que les chrétiens et les Juifs n'y bénéficiaient pas des mêmes droits que les musulmans (de même, sans conteste, que les Juifs et les musulmans ne jouissaient pas des mêmes droits que les chrétiens en Occident). Ce mensonge par omission, lui non plus, n'est pas innocent.

Il a été reproché à Gouguenheim d'annexer Byzance à la chrétienté latine. Que l'histoire millénaire de Constantinople soit complexe, que cette histoire soit passée par des affrontements avec l'Occident ou, au contraire, par des alliances avec des puissances orientales, ce n'est pas douteux. Il est également avéré que la chrétienté d'Occident n'a eu que partiellement et tardivement connaissance de l'islam en tant que religion : lors des premières croisades, les habitants du Moyen-Orient sont regardés par les Francs comme des païens, et non comme des musulmans. Il reste ce fait massif : sur la longue durée, le christianisme a donné à l'Occident latin et à l'empire d'Orient une communauté de civilisation, que même le schisme de 1054 entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient et le sac de Constantinople par les croisés, en 1204, n'effaceront pas.

John Tolan le nie. Dans un texte qui se veut une réfutation de Gouguenheim, ce médiéviste brosse le tableau d'un espace méditerranéen rêvé : « La recherche actuelle tend à montrer la complexité et la richesse des cultures qui bordaient la Méditerranée. Elle évite les généralisations hâtives sur l'islam et le christianisme, sur l'Europe et le monde arabe. Il s'agit non pas de deux civilisations qui s'entrechoquent, mais de multiples cultures qui se croisent et se fécondent⁵³. » Dans cette vision idyllique, la Méditerranée ressemble à un creuset multiculturel où ne circulent que de paisibles marchands et des lettrés en quête de savoir. Qu'en est-il du statut de la *dhimma*, du djihad, des croisades, de la piraterie, du trafic d'esclaves ?

Un des livres collectifs contre Gouguenheim s'attaque au défunt Fernand Braudel, immense historien de la Méditerranée, rétrospectivement taxé de racisme et d'islamophobie ». Prétendant « revenir à une histoire nuancée », l'ouvrage appelle « à sortir du concept de civilisation⁵⁴ ». Mais les civilisations sont des réalités. Les récuser, et récuser la notion d'identité, *via* l'accusation d'essentialisme, n'éclaire ni le passé ni le présent. Les civilisations ont une histoire, des principes directeurs, des traits qui les caractérisent sur la longue durée. Les civilisations échangent entre elles, ou parfois se ferment : emprunts et refus se succèdent ou se manifestent simultanément. Subtil et complexe, ce processus s'est exprimé dans la façon dont la culture hellénique s'est transmise en Occident comme dans les pays d'islam. Au Moyen Âge, le monde chrétien et le monde musulman ont

formé chacun, pas forcément au même rythme, et pas toujours dans les mêmes domaines, de grandes civilisations. Mais elles ne peuvent être confondues, car leur système d'explication du monde n'était pas le même.

Un procès moral a été intenté à Sylvain Gouguenheim pour « islamophobie ». Ce terme est une arme d'intimidation massive : il a été forgé pour discréditer un contradicteur, par analogie avec le racisme. Or l'islam est une religion ou une civilisation, mais pas une race. Il a été reproché à l'auteur d'*Aristote au Mont-Saint-Michel* de sortir du champ de l'histoire. Mais quand Alain de Libera dénonce l'ouvrage comme un symptôme du « contexte politique et idéologique teinté d'intolérance, de haine et de refus que vit une certaine Europe [...] par rapport à l'islam », quand il s'exclame : « Cette Europe-là n'est pas la mienne, je la laisse au “ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale” et aux caves du Vatican⁵⁵ », c'est lui qui sort du champ de l'histoire pour s'engager sur le terrain politique.

Les adversaires de Gouguenheim ne sont donc pas dénués d'arrière-pensées. Présenter la civilisation islamique médiévale comme un lieu de tolérance et d'enrichissement interculturel est un message pour aujourd'hui : d'un passé idéalisé, on voudrait tirer un exemple pour notre temps. Mais c'est une vision idéologique du passé.

Galilée, l'Église et la science

Qui était Galilée ? Si on posait la question dans la rue, il est probable que, quatre fois sur cinq, la réponse désignerait l'astronome qui a été brûlé par l'Inquisition, au Moyen Âge, pour avoir prouvé que la Terre tourne autour du Soleil, contredisant les dogmes catholiques. Réponse qui contient au moins quatre erreurs. Galilée ne vivait pas au Moyen Âge, puisqu'il était contemporain de Descartes ; il n'a jamais été condamné à mort ; il n'a jamais apporté la preuve de la rotation de la Terre autour du Soleil ; et quant à l'Église, ses dogmes n'ont jamais abordé le sujet...

Galilée ou l'amour de Dieu : le téléfilm diffusé par France 3 sous ce titre, le 7 janvier 2006, est magnifiquement servi par Claude Rich dans le rôle-titre. Le scénario est de Jean-Claude Carrière - auteur de *La Controverse de Valladolid*, œuvre discutable sur le plan historique -, et de Claude Allègre, qui a écrit une partie des dialogues. L'ancien ministre, resté un scientifique médiatisé, assure avoir voulu « corriger les images d'Épinal que l'on peut avoir sur Galilée.⁵⁶ ». De ce point de vue, la surprise est heureuse. Depuis Voltaire jusqu'à Bertolt Brecht, l'habitude a été prise de décrire l'affaire Galilée comme l'affrontement de la science et de l'obscurantisme, de l'esprit éclairé et du fanatisme religieux. Son exemple sert à instruire un procès cent fois recommencé, où les procureurs s'acharnent à démontrer l'incompatibilité de la foi chrétienne et de la science, et l'antagonisme supposé entre l'Église catholique et l'esprit scientifique.

Carrière et Allègre, en ce sens, bousculent quelques idées reçues. Leur film met en scène un Galilée profondément catholique, et longtemps soutenu par la hiérarchie ecclésiastique. L'astronome n'est pas forcément le héros de « la science contre la foi » : sur le plan scientifique, ses adversaires, les jésuites du Collège romain, ont souvent raison contre lui.

Pour autant, le scénario de *Galilée ou l'amour de Dieu* est loin d'en finir avec les lieux communs. Globalement, il en ressort que la religion catholique est en soi opposée à la science. Cette idée est sans doute la plus tenace des clichés légués par une affaire qui reste une ombre sur le passé de l'Église, mais qui n'a pas la signification que la légende

anticléricale voudrait lui attribuer.

L'affaire Galilée n'a pas eu lieu au Moyen Âge, mais au début du XVII^e siècle. Elle s'est déroulée non dans une bourgade barbare mais à Rome, haut lieu de la culture européenne où le pape faisait travailler le Bernin, Borromini, Poussin ou Claude Lorrain, et où des cardinaux mélomanes encourageaient la naissance de l'opéra baroque. Galilée n'a pas découvert que la Terre est ronde : les Grecs le savaient déjà, et son époque ne l'avait pas oublié. Ce n'est pas lui non plus qui a compris le premier que la Terre n'est pas le centre de l'univers.

L'écrivain Arthur Koestler, qui était tout sauf un esprit réactionnaire, ironisait naguère sur le fait que « la gloire de cet homme de génie repose surtout sur des découvertes qu'il n'a jamais faites, et sur des exploits qu'il n'a jamais accomplis ». Et de détailler : « Galilée n'a pas inventé le télescope. Ni le microscope, ni le thermomètre. Ni l'horloge à balancier. Il n'a pas découvert la loi d'inertie ; ni le parallélogramme de forces ou de mouvements ; ni les taches du soleil. Il n'a apporté aucune contribution à l'astronomie théorique, il n'a pas laissé tomber de poids du haut de la tour de Pise, il n'a pas démontré la vérité du système de Copernic. Il n'a pas été torturé par l'Inquisition, il n'a point languï dans ses cachots, il n'a pas dit "*eppur si muove*", il n'a pas été un martyr de la science⁵⁷. » Eh oui. Même la célèbre formule « Et pourtant elle tourne » (*Eppur si muove*) est apocryphe. Elle a été inventée en 1757, largement plus d'un siècle après la mort de l'astronome, par un libel-liste italien installé à Londres, Giuseppe Baretti, qui écrivait pour des lecteurs anglais dont il flattait l'antipapisme.

L'Église, une pépinière de savants

Né à Pise en 1564, Galileo Galilei, dit Galilée, reçoit une éducation humaniste. Ses parents le destinent à la médecine, mais il préfère la physique et les mathématiques. En 1589, à 25 ans, il obtient une chaire à l'université de Pise. Trois ans plus tard, il devient professeur à l'université de Padoue. Outre les mathématiques, il enseigne l'arithmétique et la géométrie. Et il s'intéresse à l'astronomie.

Que sait-on, à l'époque, de l'ordre du cosmos ? Pour tous, l'Univers se borne au système solaire. Mais personne n'est en mesure de prouver la rotation de la Terre, et moins encore sa position par rapport au Soleil. C'est au XVIII^e siècle que Newton, en révélant les lois de la dynamique et de la gravitation universelle, rendra concevable la cosmologie moderne, dont les preuves expérimentales seront

apportées encore après lui. Au XVII^e siècle, le système de Ptolémée, élaboré au II^e siècle de notre ère, reste professé par la grande majorité des savants. Ceux-ci savent que la terre est sphérique, mais la regardent comme le centre de l'Univers (géocentrisme) : selon eux, le Soleil et les astres tournent autour du globe, ainsi que l'a enseigné Aristote, selon un mouvement circulaire parfait. La physique du grand penseur grec semble alors indépassable, par analogie avec sa philosophie, intégrée à la pensée chrétienne par saint Thomas d'Aquin et les scolastiques.

Le système de Ptolémée domine alors depuis quinze siècles. Si les connaissances en astronomie stagnent, c'est parce que les bases conceptuelles manquent pour les faire progresser - la dynamique des corps n'a pas été inventée - et que les instruments d'observation sont insuffisants. Non seulement la religion n'y est pour rien, mais des esprits plus inventifs ou plus indépendants élaborent des hypothèses qui échappent au géocentrisme sans que l'Église y voie à redire. Ainsi Jean Buridan et Nicolas de Cues ont-ils formulé, au XIV^e et au XV^e siècle, le principe de l'inertie, fondement de la mécanique moderne. Ainsi Nicolas Oresme a-t-il professé le mouvement de la Terre sur elle-même. Ces trois-là étaient pourtant des hommes d'Église. Et surtout, il y a eu Nicolas Copernic.

Né en 1473, ce prêtre polonais étudie la médecine, les mathématiques, la théologie, la philosophie et les Écritures saintes à Cracovie, à Bologne et à Rome. Revenu dans son pays, il est nommé chanoine à Frauenburg (Frombork). À partir de 1510, c'est dans cette petite ville qu'il va travailler, trente ans durant, et accomplir une révolution qui va marquer l'histoire de l'humanité. En scrutant le ciel à l'œil nu, Copernic parvient à la conclusion que le déplacement des planètes s'expliquerait mieux par leur mouvement autour du Soleil. Reprenant l'hypothèse émise par Aristarque de Samos, au III^e siècle av. J.-C., et supplantée par la théorie géocentrique de Ptolémée, il construit un modèle mathématique : les astres tournent autour du Soleil (héliocentrisme), et chaque planète pivote sur elle-même autour de son centre de gravité. La Terre n'est donc qu'un élément qui évolue à l'infini dans un champ d'étoiles illimité.

Cette découverte ne fait pas perdre la foi au pieux chanoine. Nicolas Copernic célèbre sa messe tous les jours et, modeste, ne parle de ses travaux qu'à ses proches. Mais en Pologne, en Allemagne et en Italie, il commence à être connu. En 1532, le secrétaire du pape Clément VII donne sur son système, dans les jardins du Vatican, une leçon qui est bien accueillie. L'année suivante, le souverain pontife s'enquiert de ces recherches auxquelles il ne voit rien de répréhensible. Des prélats de

la Curie encouragent Copernic, qui a ses amitiés à Rome. En 1539, en revanche, le savant chanoine déclenche le mépris de Luther : « Ce fou prétend bouleverser toute l'astronomie⁵⁸ ! » Calvin et Melanchthon, autres réformateurs, prennent à leur tour position contre l'héliocentrisme. En 1540, de Rome, le cardinal Schonberg incite Copernic à rédiger sa thèse. Se sentant soutenu, le chanoine en adresse une première version au pape Paul III, à qui l'ouvrage est dédié. Le livre définitif, *De revolutionibus orbium coelestium*, « Des révolutions des orbes célestes », est publié en 1543, l'année de la mort de l'auteur. Il est précédé d'une préface d'Osiander, un savant et théologien protestant, qui présente l'héliocentrisme comme une hypothèse.

Pendant plus d'un siècle, les partisans de l'hélio-centrisme vont bénéficier de la neutralité de la papauté, parfois de sa sympathie : en 1582, Grégoire XIII utilise des éléments coperniciens dans sa réforme du calendrier. Le géocentrisme, sans être inscrit dans la doctrine catholique, demeure cependant, comme dans toute la société, l'opinion dominante chez les gens d'Église. Les coperniciens comptent donc des adversaires. C'est pourquoi le jésuite Robert Bellarmine - père spirituel du Collège romain, futur théologien du pape Clément VIII et futur cardinal, un des meilleurs esprits de son temps⁵⁹ - propose avec sagesse, en 1589, dans le but de réserver l'avenir en protégeant la pensée héliocentrique, que celle-ci soit considérée, en l'attente de preuves expérimentales, comme une hypothèse.

Quand l'astronome allemand Johannes Kepler améliore le système de Copernic en découvrant, entre 1609 et 1619, que les planètes tournent autour du Soleil non selon un mouvement circulaire et à vitesse constante, mais en effectuant des ellipses et à vitesse variable, ce protestant récolte des ennuis avec les théologiens de l'Église évangélique. C'est auprès des Jésuites qu'il trouve refuge pour poursuivre ses travaux. Au Collège romain, l'ordre fondé par Ignace de Loyola accueille des scientifiques du plus haut niveau, notamment des mathématiciens et des astronomes.

L'Église est si peu ennemie de la science qu'il n'est pas difficile de dresser la liste sommaire des hommes qui, issus de son sein, ont fait progresser le savoir scientifique, ne fût-ce qu'à partir du Moyen Âge. Gerbert, le pape français de l'an mil (Sylvestre II), qui a composé une arithmétique et une géométrie. Au XIII^e siècle, le franciscain anglais Robert Grosseteste, un des pères de la méthode expérimentale. Albert le Grand, un dominicain allemand, à la fois physicien, botaniste et naturaliste. Roger Bacon, autre franciscain anglais, immense savant, expert en physique, en sciences naturelles, en mathématiques, en chimie ou en médecine. Dietrich de Freiberg, un dominicain allemand,

qui découvre les lois de la réfraction de la lumière. Au XIV^e siècle, Jean Buridan, clerc séculier et grand maître de la Sorbonne, qui pose les bases des lois de l'inertie. Nicolas Oresme, chanoine de Rouen et évêque de Lisieux, auteur d'un traité d'astronomie rédigé en français. Et au XV^e siècle, Nicolas de Cues, évêque de Brixen et cardinal, précurseur de Copernic en cosmologie. En un temps où la religion se trouve au cœur de la vie sociale, l'Église est partie prenante dans l'activité scientifique. Sans doute parce que le christianisme, dans sa volonté perpétuelle d'améliorer le monde, porte avec lui l'idée de progrès.

Galileo Galilei, savant et polémiste

Galilée, professeur de mathématiques à l'université de Padoue, s'intéresse donc à l'astronomie. Initialement, comme la grande majorité de ses pairs, il adhère au système géocentrique de Ptolémée. En 1604, il découvre la loi du mouvement accéléré, mais en se trompant : il attribue l'accroissement de la vitesse à la distance et non au temps. Cette incursion hors de la physique aristotélicienne, toutefois, le place en opposition avec l'opinion dominante chez les scientifiques. Ce n'est qu'un début. Contrairement au prudent Copernic, toutefois, Galilée est un polémiste-né. Sûr de lui, et même content de lui, l'homme est volontiers méprisant pour ses contradicteurs. Son (mauvais) caractère va jouer un rôle déterminant dans les événements à venir.

En 1609, Galilée entend parler de l'invention d'un opticien hollandais : celui-ci a placé une lentille convergente et une lentille divergente dans un tube, à la suite l'une de l'autre, de façon à pouvoir examiner les objets lointains en les grossissant. Reprenant le principe en l'améliorant, Galilée fabrique une lunette astronomique, mais il se vante d'en être l'inventeur, ce qui est un mensonge. En 1610, il publie son premier livre, *Le Messenger céleste* (*Sidereus Nuncius*), où il fait part de ses découvertes : les quatre satellites de Jupiter, l'anneau de Saturne, les phases de Vénus, la rotation du Soleil autour de son axe. Ses observations le persuadent d'abandonner le système de Ptolémée.

Souhaitant se consacrer entièrement à ses recherches, Galilée démissionne de l'université de Padoue et s'installe à Florence, où Cosme II de Médicis le nomme « premier mathématicien et philosophe du grand-duc ». Âgé de 46 ans, le savant commence une nouvelle vie. Se rendant fréquemment à Rome, muni de sa lunette, il s'adonne à des observations astronomiques devant la bonne société. Reçu au Collège romain, il devient membre de l'Académie des Lynx, la première

académie scientifique du monde, fondée à Rome quelques années auparavant. Le cardinal Barberini, futur pape, est son protecteur, tandis que le cardinal Bellarmin, membre du Saint-Office, consulte discrètement les religieux du Collège romain sur la validité de ses découvertes.

À partir de 1611, Galilée milite ouvertement pour le système de Copernic. Mais dans ses nouveaux ouvrages, *Discours sur les corps flottants* et *Lettres solaires*, il ne craint pas de ridiculiser ses adversaires. Néanmoins, s'il les met au défi d'exposer ses erreurs, c'est toujours sans démontrer ses propres thèses et sans apporter la moindre preuve expérimentale de ses allégations. Ce comportement lui vaut des animosités grandissantes. Bientôt circulent des pamphlets qui le prennent pour cible. Mais à la polémique, Galilée répond par l'injure. La controverse s'engage sur un terrain qui va cependant lui être fatal. Par sa faute, mais aussi par celle de ses contradicteurs.

À la lettre, les découvertes de la nouvelle astronomie ne correspondent pas aux Écritures. « Le soleil s'est arrêté et la lune s'est tenue immobile », lit-on dans le livre de Josué. Le livre de l'Ecclésiaste ou les psaumes 103 et 92, de même, évoquent le mouvement du ciel et l'immobilité de la Terre. Or l'Église tient l'inerrance de la Bible pour un article de foi. Que penser de cette contradiction ?

Au IV^e siècle, saint Augustin avait expliqué que l'étude de l'Univers est souhaitable, puisqu'il a été créé par Dieu, et qu'il ne peut exister d'antinomie entre la vérité de la Bible et celle de la science. En cas de divergence, le sens de l'Écriture, qui n'a pas été compris, doit être réinterprété. Au XIII^e siècle, saint Thomas d'Aquin avait confirmé cette position. Mais au XVI^e siècle, par réaction envers le protestantisme qui incite au libre arbitre envers les Écritures, le concile de Trente a confirmé l'authenticité des livres bibliques, défini la notion de tradition et interdit toute interprétation personnelle des textes, réservant celle-ci à l'Église. Si bien qu'à Rome, en ce début du XVII^e siècle, des théologiens, par hostilité envers Galilée, vont indûment brandir l'argument d'autorité, se targuant des dispositions du dernier concile, afin de faire obstacle aux théories coperniciennes. Oubliant l'enseignement de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin, ils se raidiront dans une lecture littéraliste de la Bible.

Les thèses héliocentriques sont-elles compatibles avec l'enseignement de l'Église ? À Florence, le sujet est débattu entre le grand-duc Cosme de Médicis, mécène de Galilée, et sa mère, Christine de Lorraine. En 1615, alerté par son élève le père Castelli, professeur de mathématiques à l'université de Pise, l'astronome adresse à

Christine de Lorraine une longue lettre où il se justifie. Mais il s'explique en recourant à l'exégèse et à la théologie, avec son assurance coutumière, et sans omettre d'attaquer brutalement ses contradicteurs. Dans ce libelle, Galilée fait la leçon aux autorités ecclésiastiques sur la façon dont la Bible doit être interprétée, ce qui n'est pas de son domaine de compétence (il n'est pas théologien) et contrevient explicitement aux règles disciplinaires édictées par le concile de Trente. Le texte ayant circulé, l'astronome est par deux fois dénoncé à l'Inquisition.

L'héliocentrisme manque de preuves

Inquisition : le mot désigne une réalité historique qui est à tous égards incompréhensible si l'on n'accepte pas d'entrer dans les mentalités d'une époque où le contrôle social de l'orthodoxie religieuse est considéré comme légitime. Des trois institutions ainsi désignées dans le passé occidental, l'Inquisition romaine est la dernière. Instituée par le pape Paul III en 1542, dans le but de lutter contre le protestantisme, la Sacrée Congrégation de l'Inquisition universelle, connue sous le nom de Saint-Office, a au départ juridiction sur tous les pays, sauf l'Espagne. Dès la fin du XVI^e siècle, elle ne fonctionne qu'en Italie, car les pouvoirs civils, en Europe, refusent l'intrusion de cette instance dans leurs affaires intérieures.

Placée sous la direction fluctuante de six, puis de douze cardinaux, soumise aux variations des pontificats successifs, l'Inquisition romaine, institution contestable et contestée, entrera en sommeil à la fin du XVIII^e siècle. Elle est restée célèbre par le rôle qu'on lui attribue dans l'affaire Galilée, mais aussi parce que les anticléricaux du XIX^e siècle ont fait de Giordano Bruno, brûlé pour hérésie en 1600, un héros et un symbole de la liberté de conscience. Dominicain défroqué, esprit brillant mais hagard, ce marginal parcourait le continent en niant la divinité du Christ, la Trinité et le Jugement dernier, et en prêchant un panthéisme que nous pouvons rétrospectivement identifier comme proche de l'hindouisme. Là où aurait suffi une peine légère telle que l'Inquisition en infligeait tant, le cruel supplice auquel il a été condamné a inutilement fait de lui un martyr.

Les deux dénonciations de Galilée adressées à l'Inquisition en 1615 échouent : dans les travaux de l'astronome, les juges ne trouvent pas matière à hérésie, et ils n'oublient pas, de plus, qu'il est un protégé du très puissant Cosme de Médicis. Cependant, ses adversaires ne désarment pas. Alors ils vont chercher à l'atteindre indirectement. En s'en prenant non à lui, mais aux écrits de Copernic, mort soixante-dix

ans auparavant, et dont la théorie n'a jamais été condamnée par l'Église !

Et ils obtiennent gain de cause. Le 25 février 1616, le Saint-Office déclare hérétique la proposition selon laquelle le Soleil est le centre immobile du monde, et erronée l'affirmation selon laquelle la Terre tourne sur elle-même, au prétexte que ces deux postulats contredisent les Écritures. Le paradoxe, c'est que le pape Paul V n'est pas hostile à Galilée. Mais le 26 février, le cardinal Bellarmin, qui a convoqué l'astronome de sa part, lui demande de renoncer à ses idées, ou de les présenter non comme une certitude, mais comme une hypothèse.

Ici, à nouveau, il faut éviter l'anachronisme. Le lecteur du XXI^e siècle sait que Galilée a raison : la Terre pivote sur elle-même et tourne autour du Soleil. Mais la majorité des hommes du XVII^e siècle pense le contraire. Pour leur faire comprendre qu'ils se trompent, immense révolution mentale à accomplir, il faudrait des preuves. Or ces preuves, Copernic n'a pu les fournir et Galilée ne le peut pas plus. La question, au fond, est épistémologique. Ce qui est reproché à Galilée, ce n'est pas tant de postuler l'héliocentrisme que d'affirmer la véracité de ce système en se dispensant d'en apporter la preuve. Ce que Bellarmin lui conseille, tout comme le cardinal Barberini, c'est d'être prudent, en attendant que l'observation et l'expérimentation scientifiques confirment sa théorie. Et surtout de ne pas y mêler l'Écriture.

Lors de son entrevue du 26 février avec le cardinal Bellarmin, Galilée accepte de se plier aux injonctions de l'autorité ecclésiastique. Le 5 mars 1616, un décret de la congrégation de l'Index interdit trois livres écrits par des religieux qui sont partisans de l'hélio-centrisme, dont le traité de Copernic, « jusqu'à ce qu'il soit corrigé ». Galilée n'est pas cité, ce qui est une marque d'estime. Le 11 mars, il est reçu par le pape. Puis il retourne à Florence, où il reprend son travail.

Pendant sept ans, respectant sa promesse, Galilée se consacre à d'autres travaux. Où il lui arrive de se tromper : sur les marées - qui provoquent, selon lui, la rotation de la Terre - ou sur les comètes - phénomène qu'il réduit à une illusion d'optique -, ses explications sont fausses. Au passage, le savant se fâche avec de vieux amis, comme le père Grassi, un astronome du Collège romain. Alors que c'est ce jésuite qui a raison à propos des comètes, dans lesquelles il voit des corps célestes se déplaçant sur des orbites non circulaires, Galilée le ridiculise, en 1623, dans *L'Essayeur (Saggiatore)*, un livre polémique par lequel il espère obtenir la levée de la mise à l'Index de l'œuvre de Copernic. « Vous n'y pouvez rien, plastronne l'auteur, il a été donné à

moi seul de découvrir tous les nouveaux phénomènes du ciel et rien aux autres. Telle est la vérité, que ni la malice ni l'envie ne peuvent étouffer. » Avec ce libelle où il manifeste sa suffisance, Galilée se met à dos la Compagnie de Jésus. Or celle-ci est influente dans l'Église.

Les raisons cachées d'un procès

Au même moment, un nouveau pape vient d'être élu sous le nom d'Urbain VIII : il n'est autre que le cardinal Barberini, ami de Galilée. En 1624, au cours de six audiences à Rome, l'astronome lui expose un projet : écrire un ouvrage où seraient comparés « les divers systèmes du monde » : ceux de Ptolémée, de Copernic et de Kepler. Le souverain pontife acquiesce, mais exprime des recommandations : ne privilégier aucune de ces théories, les présenter toutes comme des hypothèses, et ne pas mêler la théologie et l'Écriture sainte à la question. Galilée s'y engage.

En 1628, son travail achevé, le savant soumet son texte au père Riccardi, un consultant du Saint-Office. Celui-ci ne réclame que des modifications de détail. Urbain VIII, lui, outre les changements préconisés par le père Riccardi, demande l'ajout d'une conclusion mentionnant l'argument de la toute-puissance divine ; l'ouvrage, par ailleurs, devra être imprimé à Rome. Une fois de plus, Galilée accepte tout. Quelques mois plus tard, il soumet la nouvelle version au père Riccardi, et obtient un imprimatur qui, s'agissant d'un ouvrage scientifique, n'était même pas indispensable. Ultime condition qui a été posée à l'auteur, le livre devra porter un titre évoquant le phénomène des marées. Reçu en audience par le pape, Galilée en reçoit de nouvelles marques de confiance.

L'astronome va cependant violer sur deux points les engagements qu'il a pris. En premier lieu, au lieu de confier son manuscrit à un imprimeur romain, il le porte à un atelier d'imprimerie de Florence, ce qui lui permet de modifier le texte pour lequel il a obtenu un accord. En second lieu, l'ouvrage, écrit en italien et non en latin, langue habituelle des traités scientifiques, porte un titre qui n'a rien à voir avec les marées : *Dialogue sur les deux principaux systèmes du monde, Ptolémée et Copernic (Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Ptolemaico e Copernico)*.

Cet intitulé est par lui-même une provocation : il focalise l'ouvrage sur l'antagonisme entre la thèse de Ptolémée et celle de Copernic, ce qui ranime la controverse. Et contrairement à ce qui avait été promis au pape, le contenu du livre, par le jeu de la discussion entre trois

personnages, permet de soutenir indirectement les propositions prohibées en 1616 par le Saint-Office. Dans le *Dialogue*, Salviati, le porte-parole de Copernic (et Galilée) est brillant ; Sagredo, un tiers, se montre réceptif envers ses arguments, tandis que Simplicio, le défenseur d'Aristote et de Ptolémée, est un benêt. Un benêt qui utilise des raisonnements attribués à « une personne très éminente et très docte, devant qui l'on doit se taire », raillerie qui semble désigner le souverain pontife. La conclusion du livre, enfin, fait mention de l'argument du pape sur la toute-puissance divine, mais de façon sarcastique.

Le *Dialogue* paraît en février 1632, muni de l'imprimatur qui lui avait été accordé.

Galilée a trahi l'accord passé avec Urbain VIII. Par mesure de rétorsion, le pape casse l'imprimatur du Saint-Office, et s'emploie à empêcher la diffusion du livre. Vis-à-vis d'un homme qui a sciemment bafoué son autorité, c'est le moins qu'il pouvait faire. Mais alors que les adversaires de l'astronome font tout pour que l'Inquisition s'empare de son cas, Urbain VIII entreprend également tout pour freiner la machine judiciaire. L'admiration que le souverain pontife voue à Galilée est ancienne, et le mauvais coup du *Dialogue* ne suffit pas à la remettre en cause. Avec le savant, Urbain VIII va continuer de se montrer indulgent.

L'historien italien Pietro Redondi a naguère publié un livre qui a suscité de nombreux débats, et qui éclaire les faits sous un autre jour^{6p}. Selon cette thèse, Urbain VIII, resté ami de Galilée, entendait bien le protéger. Mais c'est volontairement qu'il a laissé se concentrer les attaques sur la question de l'héliocentrisme, alors qu'il y aurait eu plus grave : la théorie de la structure atomique de la matière énoncée par l'astronome, en contredisant Aristote, ruinait la doctrine de la transsubstantiation, réaffirmée par le concile de Trente. Sans la distinction aristotélicienne entre la substance et les accidents, en effet, comment expliquer que les espèces consacrées deviennent réellement le corps et le sang du Christ, tout en conservant l'aspect, le goût et l'odeur du pain et du vin ? Dans les archives du Saint-Office, Pietro Redondi a retrouvé une lettre qui dénonçait Galilée pour hérésie à cet égard, lettre qui était jointe au dossier du *Dialogue*.

Autre considération qui a joué un rôle : le contexte politique. L'Europe est alors déchirée par ce qu'on nommera plus tard la guerre de Trente Ans. Elle oppose à ce moment l'empereur Ferdinand II aux princes protestants. En 1631, Richelieu s'est allié à Gustave-Adolphe de Suède, qui, chevauchant victorieusement jusqu'au cœur de

l'Allemagne catholique, écrase les impériaux à Lützen, en décembre 1632. Or Urbain VIII, depuis son élection, cultive l'amitié de la France. Cette sympathie pour une puissance qui ne craint pas de s'allier aux protestants vaut au pape de vifs reproches, notamment de la part des Jésuites. Lors d'un consistoire, le cardinal

Borgia accuse le souverain pontife de complaisance envers les ennemis de la religion. Un pape qui protégerait l'hérésie, tempête un autre prélat, mériterait d'être déposé. Isolé, Urbain VIII est contraint de faire un geste fort prouvant qu'il refuse tout laxisme doctrinal. Ce geste consiste à sacrifier Galilée. En veillant toutefois à ce que la sentence qui va s'abattre sur l'astronome ne soit pas trop dure.

Une condamnation indulgente

Urbain VIII cherche à prendre de vitesse les ennemis de l'astronome. Recourant à une procédure exceptionnelle, il réunit une commission de théologiens. Qui rendent un rapport, en septembre 1632, dans lequel Galilée est accusé de défendre les thèses de Copernic non comme une hypothèse, mais comme l'expression d'une certitude, et d'avoir ainsi violé son engagement de respecter le décret du Saint-Office de 1616. Mais dans le même temps, l'Inquisition finit par se saisir du *Dialogue*. En octobre 1632, l'inquisiteur de Florence enjoint Galilée de comparaître devant le commissaire général du Saint-Office, à Rome, avant la fin du mois.

L'astronome est alors malade. Il obtient d'abord un délai pour raisons de santé, puis tergiverse. Sur ordre du pape, il part finalement pour Rome, le 20 janvier 1633. Dès son arrivée, le 13 février, il est logé non dans une prison de l'Inquisition, comme le voudrait la procédure, mais chez l'ambassadeur de Florence, puis dans un confortable appartement du procureur du Saint-Office.

Galilée est interrogé pour la première fois le 12 avril. Le quatrième et dernier interrogatoire a lieu le 21 juin. La commission des trois théologiens réunie par le pape à l'automne précédent est également entendue par les juges. Le 27 avril, le père Maculano, un consultant du Saint-Office, a été dépêché par le cardinal Barberini, un neveu du pape, auprès de l'accusé. Son entretien en tête à tête avec lui a pour but de l'amener à « confesser son erreur ». Il en rend compte par écrit, sans que la lettre rapporte les propos échangés, mais en insistant sur la perspective qui s'ouvre : « Le tribunal conservera sa réputation ; le coupable pourra être traité avec mansuétude et, quel que soit le résultat final, saura qu'il a reçu un traitement de faveur, et saura

l'apprécier⁶¹. » De toute évidence, Urbain VIII suit le procès de près, et fait savoir à Galilée qu'il n'a rien à craindre.

Et en effet, les conclusions retenues contre l'astronome se caractérisent par leur indulgence, par rapport à d'autres procès du Saint-Office. Galilée a reconnu qu'il a défendu le système héliocentrique sans parler par hypothèse, et donc qu'il a désobéi. Il lui est donc d'abord reproché une double faute contre l'obéissance : avoir professé l'héliocentrisme sans pouvoir le prouver, et avoir fait imprimer le *Dialogue* à Florence au lieu de Rome. Il est ensuite accusé de s'être rendu suspect d'hérésie, et non, nuance capitale, d'être coupable d'hérésie formelle.

La sentence, prononcée le 22 juin 1633, est donc modérée. Il est interdit à Galilée d'enseigner la théorie copernicienne et de se livrer à l'interprétation des Écritures. Une formule d'abjuration lui est imposée, et le *Dialogue* est mis à l'Index. L'auteur est condamné à une peine de prison dont la durée n'est pas spécifiée, ainsi qu'à la récitation, une fois par semaine, pendant trois ans, des sept psaumes de la pénitence -peine que l'astronome obtiendra de faire dire par sa fille aînée, qui est religieuse.

Dans les jours qui suivent, Urbain VIII ordonne aux nonces à Madrid et à Vienne de communiquer la sentence à l'empereur Ferdinand II et au roi d'Espagne Philippe IV. Ce détail renforce l'hypothèse selon laquelle le contexte politique a joué un rôle dans la condamnation de Galilée.

En guise de prison, Galilée est d'abord assigné à résidence chez l'ambassadeur de Florence, dont le palais n'est autre que l'actuelle Villa Médicis. Au bout de deux semaines, il est autorisé à se rendre à Sienne, où il s'installe chez l'archevêque, un de ses amis. Cinq mois plus tard, Urbain VIII accorde à l'astronome la permission de regagner Florence. C'est dans sa demeure d'Arcetri, dans la campagne florentine, que Galilée va désormais vivre. Poursuivant son travail de recherche, recevant élèves et amis, il écrit son dernier livre, celui que les spécialistes considèrent comme son apport principal à la science : les *Discours*, un traité sur la dynamique et les lois du mouvement, publié à Leyde en 1638. Galilée meurt en 1642, à 78 ans.

Des torts réciproques

« En libérant la science du mouvement de la physique aristotélicienne, Galilée marque l'histoire », souligne Fabien Chareix,

historien qui salue la mécanique galiléenne comme « le tournant de la physique moderne⁶² ». À Galilée, l'astronomie doit d'indéniables découvertes : le relief de la Lune, les phases de Vénus, la variation du diamètre apparent des planètes. Mais si le savant a le mérite de s'inscrire dans la continuité de Copernic, sa façon de présenter ses idées le met dans son tort. Non seulement pour des raisons humaines, parce qu'il peut se montrer sous un jour peu sympathique, mais pour des raisons scientifiques.

Ce qui peut être reproché à Galilée, c'est le fanatisme qu'il déploie pour défendre le mouvement des planètes autour du Soleil en refusant, à une époque où tout le monde croit le contraire, de travailler par hypothèse. Érigeant son raisonnement en vérité absolue, mettant les autres en demeure de le croire, ridiculisant ses contradicteurs, il s'avère dans le même temps incapable de prouver son système. Quand il doit publier ses raisons, elles sont fausses : sa thèse sur le rapport entre le mouvement de la Terre et les marées, dont Urbain VIII a tenté de le détourner, sera réduite à néant par Newton, et sa théorie des vents alizés ruinée, bien plus tard, par les preuves optiques et mécaniques de la rotation terrestre. Bloqué par son impuissance à étayer ses démonstrations par des preuves, Galilée joue de l'argument d'autorité en faisant appel, comme ses adversaires, à l'Écriture sainte, ce qui relève d'une mauvaise conception et de la science, et de la foi.

Sur ce point crucial, le nœud des responsabilités respectives est si serré qu'il est complexe à démêler. Le tort des juges ecclésiastiques, comme le reconnaîtra en 1992 Jean-Paul II, lors d'un colloque historique sur l'affaire Galilée, est de n'avoir pas su « prendre en considération une donnée scientifique nouvelle, tant elle semble contredire des vérités de la foi⁶³ ». Le tribunal devant lequel Galilée comparaît est prisonnier d'un littéralisme biblique qui n'est pas le fruit, nous l'avons souligné plus haut, de la tradition chrétienne. La tradition la plus pure, issue de saint Augustin, distingue dans l'Écriture entre le sens et la lettre. Pour saint Thomas d'Aquin, le sens littéral d'un texte, c'est ce que l'auteur a l'intention de dire, l'auteur étant inspiré par Dieu dans le cas des Écritures. Il existe un sens objectif des textes sacrés - ce n'est pas l'intelligence du lecteur qui produit le sens d'un texte -, mais le sens littéral ne doit pas être confondu avec le pied de la lettre.

Cette distinction entre le sens et la lettre, Galilée la comprend. En 1613, il expose ses idées à son ami le père Castelli : « La Sainte Écriture ne peut ni mentir, ni se tromper. La vérité de ses paroles est absolue et inattaquable. Mais ceux qui l'expliquent et l'interprètent peuvent se tromper de bien des manières, et l'on commettrait de

funestes et nombreuses erreurs, si l'on voulait toujours s'en tenir au sens littéral des mots⁶⁴. » Sur ce point, Galilée a raison. Puisque les Écritures ne peuvent mentir, il faut décrypter leur sens authentique. C'est encore Jean-Paul II qui en tirera cette observation : « Paradoxalement, Galilée, croyant sincère, s'est montré plus perspicace sur ce point que ses adversaires théologiens⁶⁵. »

Pour autant, dans ce domaine non plus, Galilée n'est pas sans torts. S'il avait suivi les conseils du cardinal Bellarmin - celui-ci est mort en 1621, entre le décret du Saint-Office de 1616 et le procès de 1633 -, l'astronome n'aurait peut-être pas été condamné. Dès 1615, dans sa lettre au père Foscarini, Bellarmin écrivait : « Devant une vraie démonstration scientifique des hypothèses nouvelles, il vaudrait mieux dire que nous ne comprenons pas les Écritures, plutôt que dire que serait faux ce qui est démontré⁶⁶. » Dans la tradition de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin, Bellarmin se déclarait prêt, en fonction des découvertes scientifiques, à ce que l'Église change l'interprétation de l'Écriture. Mais cela ne pouvait s'opérer qu'avec prudence, et devant des certitudes nouvelles, incontestables et incontestées, étayées par des preuves expérimentales. En l'attente, l'Église demandait aux savants de rester sur le plan scientifique, de ne pas mêler l'Écriture sainte et la recherche, et d'apporter des faits confirmant leurs démonstrations. Mais Galilée, impétueux et follement orgueilleux, n'aura eu ni la patience ni l'humilité nécessaires pour attendre ces preuves. Et s'emportant contre tout et contre tous, insultant jusqu'au pape qui le protégeait malgré tout, il a donc contraint l'Église à le sanctionner. Jean-Paul II résumera d'un mot l'histoire de ce gâchis : « Une tragique incompréhension réciproque⁶⁷. »

L'Église et la science, foi et raison

Considérés avec un regard rétrospectif, le décret de 1616 mettant les thèses héliocentriques à l'Index et l'acte d'abjuration imposé à Galilée en 1633 sont absurdes. De ce point de vue, ils constituent des fautes dans l'histoire de l'Église. Encore convient-il de souligner que, puisque ce jugement est largement postérieur aux faits, il est aussi anhistorique. Il s'agissait cependant de décisions disciplinaires, donc révocables, qui n'engageaient pas les dogmes catholiques. Quand les preuves expérimentales de l'orbitation de la Terre autour du Soleil seront apportées, la censure frappant l'héliocentrisme sera levée.

En 1734, le pape Clément XII autorise l'édification d'un mausolée en l'honneur de Galilée dans l'église Santa Croce de Florence. En 1741,

Benoît XIV accorde l'imprimatur à la première édition de ses œuvres complètes, qui paraissent en 1744, précédées de l'acte d'abjuration de 1633. En 1754, à la faveur de la promulgation d'un nouvel Index, le même pape fait supprimer la catégorie des ouvrages sur le mouvement de la Terre et l'immobilité du Soleil. Si la décision est effective en 1758, une erreur matérielle laisse toutefois subsister cinq livres coperniciens dans l'Index, dont les ouvrages de Galilée. En 1822, un décret du Saint-Office, approuvé par Pie VII, déclare que la doctrine de la mobilité de la Terre n'est pas contraire aux Écritures. En 1833, Grégoire XVI ordonne l'établissement d'un nouvel Index, en demandant qu'en soient retirés les auteurs traitant de la mobilité du Soleil, tels Copernic ou Galilée, ce qui est fait en 1835.

Isoler la mésaventure de Galilée de son contexte et prétendre que l'Église a toujours été hostile à la science est fallacieux. L'actuel directeur de l'Observatoire du Vatican, le père José Gabriel Funes, en fait la remarque : « L'Église ne s'est pas intéressée tout d'un coup aux sciences parce qu'il y a eu le problème Galilée : c'est parce qu'elle s'intéressait aux sciences que Galilée, qui était catholique, est devenu un problème⁶⁸. »

Plus haut ont été cités des savants chrétiens qui, du Moyen Âge au XVII^e siècle, ont marqué l'histoire. La liste peut être prolongée. Contemporain de Galilée, le père Mersenne, un religieux minime, mathématicien et physicien, correspond avec Descartes et Pascal. Auteur de recherches en acoustique, il est aussi le premier à utiliser le pendule afin de déterminer l'intensité de la pesanteur. À la même époque, le père Kircher, un jésuite allemand, physicien, astronome et chimiste, est surnommé le Maître des cent savoirs. L'abbé Grimaldi, un prêtre de Bologne, découvre le phénomène de diffraction de la lumière. L'abbé Picard, un des seize fondateurs, à Paris, de l'Académie des sciences, calcule le premier le rayon de la Terre.

Il faudrait encore évoquer Malebranche, prêtre de l'Oratoire, qui étudie le caractère vibratoire de la lumière. L'abbé de Lacaille, un astronome, qui baptise quinze des quatre-vingt-huit constellations et étudie les étoiles de l'hémisphère Sud à partir du cap de Bonne-Espérance. Le père Fourier, moine à Saint-Benoît-sur-Loire jusqu'en 1789, dont la théorie de la chaleur (1822) constitue une étape importante de la physique moderne. Au XIX^e siècle, Augustin Cauchy, un des plus grands mathématiciens de son époque, membre actif de la Société de Saint-Vincent-de-Paul et cofondateur de l'œuvre des Écoles d'Orient avec Falloux et Montalembert. Louis Pasteur, inventeur du vaccin, qui affirme : « Un peu de science éloigne de

Dieu, beaucoup de science y ramène. » Gregor Mendel, un moine autrichien, découvreur des lois de l'hérédité. Le physicien Édouard Branly, professeur à l'Institut catholique de Paris, inventeur d'un radioconducteur qui permet la réception de la télégraphie sans fil. Et au XX^e siècle, le physicien italien Guglielmo Marconi, inventeur des liaisons par ondes hertziennes. Le chanoine Georges Lemaître, un astro-physicien et mathématicien belge, concepteur du big-bang. Louis de Broglie, prix Nobel de physique en 1929. Ou le généticien Jérôme Lejeune, qui, en 1958, identifie la trisomie 21.

L'Académie des Lynx, instituée en 1603, alors que Galilée est au début de sa carrière scientifique, est refondée en 1847, sous le nom d'Académie pontificale du Nouveau Lincei, et placée sous la protection du pape Pie IX. En 1936, chargée d'éclairer le Saint-Siège sur les enjeux scientifiques du moment, elle devient l'Académie pontificale des sciences. Composée de 80 hommes ou femmes de toutes nationalités, cette académie pluridisciplinaire ne réunit pas que des catholiques : l'expertise de ses membres est le seul critère d'admission. En 2008, Benoît XVI y accueille Stephen Hawking. Le célèbre astrophysicien, tordu dans son fauteuil d'handicapé, parle de l'Univers dans lequel il n'a pas trouvé Dieu. Le pape rappelle qu'il n'existe aucune contradiction entre la création et la science, entre la foi et la raison, mais que ces deux dimensions ne sont pas de même nature et ne se confondent pas. Un principe que certains avaient oublié à l'époque de Galilée, mais que saint Augustin connaissait déjà.

Colonisation : la France est-elle coupable ?

26 juillet 2007. Élu à l'Élysée deux mois plus tôt, au terme d'une campagne où il a promis de mettre fin à la vague de « repentance », Nicolas Sarkozy est en visite au Sénégal. À l'université de Dakar, le chef de l'État prononce un discours où il donne sa vision des rapports entre la France et l'Afrique, et de l'avenir du continent noir. Après avoir affirmé par quatre fois que « la colonisation fut une grande faute », il appelle les Africains à ne pas rester prisonniers du passé et à construire eux-mêmes leur destin. Au détour, le président de la République prononce cette phrase : « Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. »

De cette longue allocution, cette phrase va seule retenir l'attention et susciter la controverse. « Le discours de Dakar est-il raciste ? », s'interroge, quelques semaines plus tard, l'hebdomadaire *Marianne*. À écouter ses détracteurs, Nicolas Sarkozy aurait opposé une vision « essentialiste » et « datée » de l'Afrique, trahissant le « néocolonialisme » toujours à l'œuvre chez les Français.

Si le débat public des années 1990 a été envahi par la mémoire conflictuelle des années d'occupation, c'est le passé colonial de la France qui a pris le relais depuis les années 2000. Avec un pic l'année où quatre mots d'un texte législatif déclenchent un psychodrame. Le 23 février 2005 est adoptée une loi dont l'objectif est de porter « reconnaissance de la nation envers les rapatriés ». Son article 4 préconise que « les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outremer, notamment en Afrique du Nord, et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit ». À l'Assemblée, le texte, déposé par un député de droite, a été voté sans difficulté, et de surcroît avec les voix des parlementaires socialistes présents dans l'hémicycle.

Cette loi était-elle opportune ? La question est légitime. Ce n'est pas à l'État, en effet, d'édicter la vérité historique. Il est cependant d'autres lois mémorielles dont l'adoption n'a pas été contestée ou dont

les adversaires n'ont pas été entendus. Dans le cas présent, au contraire, pétitionnaires et groupes de pression se mobilisent contre une « loi scélérate ». En se focalisant sur les quatre mots qui font scandale : « Le rôle positif de la présence française outre-mer. » Il serait révoltant d'enseigner et même d'oser penser que la longue histoire de la colonisation française contient des pages positives. Ainsi, au début du XXI^e siècle, alors que les colonies ont été liquidées un demi-siècle auparavant, le colonialisme devient-il rétroactivement le péché à expier.

Un procès toujours recommencé

En janvier 2005, le Manifeste des Indigènes de la République explique aux jeunes des banlieues que leur sort est identique à celui de leurs ancêtres colonisés : s'ils sont victimes d'injustices, c'est que la France est un pays raciste sur le territoire duquel se perpétuent les rapports inégalitaires des colonies. De l'autre côté de la Méditerranée, Abdelaziz Bouteflika, depuis longtemps coutumier des propos incendiaires à l'égard de l'ancienne puissance tutélaire de son pays (où il ne dédaigne quand même pas se faire soigner quand il est malade), revient régulièrement à la charge. Le 8 mai 2005, à Sétif, commémorant un événement tragique transformé en mythe^{6Q}, le président algérien monte d'un cran dans l'accusation : « L'occupation (française) a adopté la voie de l'extermination et du génocide qui s'est inlassablement répétée durant son règne funeste. »

En juin, le collectif Antillais-Guyanais-Réunionnais menace Olivier Pétré-Grenouilleau d'une action en justice. Cet historien de l'esclavage vient de publier un livre fondamental sur les traites négrières⁷⁰, fruit de nombreuses années de travail. Il y expose les trois types de traite ayant existé : la traite transatlantique, la traite orientale en terre d'islam et la traite interafricaine. Dans un entretien accordé au *Journal du dimanche* (12 juin 2005), le chercheur a refusé d'assimiler la traite des Noirs à un génocide. La condition des esclaves était terrible, explique-t-il, mais leurs maîtres ne cherchaient pas à les tuer, ce qui n'aurait pas été conforme à leur intérêt le plus matériel. Le propos, simple rappel historique et réflexion de bon sens, vaut à son auteur d'être accusé de contestation de crime contre l'humanité, en vertu de la loi Taubira qui, en 2001, a défini la traite et l'esclavage des Noirs comme des crimes contre l'humanité.

Fin novembre 2005, alors que la France sort d'un mois d'émeutes dans les banlieues, le Conseil représentatif des associations noires annonce sa naissance. Le CRAN se fixe pour objectif de lutter contre

les « discriminations » dont sont victimes les Noirs, y voyant la reproduction d'un schéma colonial. Le 2 décembre suivant, aucun représentant de l'État - Jacques Chirac étant président de la République - n'assiste aux cérémonies du bicentenaire de la bataille d'Austerlitz, car un livre-pamphlet vient de qualifier Napoléon de « despote misogyne, homophobe, antisémite, raciste, fasciste, antirépublicain[^] ». Hypnotisés par les associations antiracistes, les pouvoirs publics ne semblent plus connaître de Napoléon Bonaparte que l'homme qui a rétabli l'esclavage à la Guadeloupe en 1802.

Dans le monde des historiens, la plainte déposée contre Olivier Pétré-Grenouilleau est la goutte d'eau qui fait déborder le vase. Une pétition circule, bientôt signée par plusieurs centaines d'enseignants et de chercheurs : *Liberté pour l'histoire !* Le texte réclame l'abrogation ou la modification des lois mémorielles, notamment la loi Taubira. En février 2006, le collectif Antillais-Guyanais-Réunionnais, soumis à des pressions discrètes, retire sa plainte contre Pétré-Grenouilleau. Peu auparavant, Jacques Chirac a supprimé, au prix d'un artifice constitutionnel, l'article 4 de la loi du 23 février 2005 : le « rôle positif de la présence française outre-mer » passe à la trappe.

Mais ce n'est pas terminé. Le collectif Antillais-Guyanais-Réunionnais a engagé une action en justice contre la société qui exploite la marque Banania, au prétexte que le slogan « Y'a bon Banania » - qui n'est plus utilisé depuis 1977 - véhiculerait un stéréotype raciste. En février 2006, l'entreprise, préférant transiger, demande elle-même la radiation du slogan publicitaire auprès de l'Institut de la propriété industrielle. Trois mois plus tard, le film *Indigènes* obtient le prix d'interprétation masculine au Festival de Cannes. L'œuvre, médiocre et pétrie de bons sentiments, est bâtie sur l'idée que, pendant la Seconde Guerre mondiale, la France aurait sacrifié ses troupes coloniales avant de les oublier. En septembre 2006, enfin, le CRAN, associé au MRAP, demande le retrait des 170 000 exemplaires de l'édition 2007 du Petit Robert qui vient d'être mis en librairie. Sur la sellette, les définitions de la colonisation (« Mise en valeur, exploitation des pays devenus colonies ») et du verbe coloniser (« Coloniser un pays pour le mettre en valeur, en exploiter les richesses »), définitions qui figurent dans le dictionnaire depuis quarante ans, accusées, par leur neutralité, de cautionner le crime. Après s'être défendue contre les attaques, la société éditrice du Petit Robert s'incline : dans l'édition 2008, l'article « Colonisation » s'enrichit d'une citation d'Aimé Césaire : « Colonisation = chosification. »

La colonisation a-t-elle été un crime ?

La colonisation et tout ce que l'école apprenait naguère aux enfants comme une page de gloire illustrée par l'atlas aux taches roses, Faidherbe et Gallieni, les spahis et les goumiers, seraient devenus, au prix d'un étonnant retournement, des symboles d'opprobre et d'iniquité. « Il faut condamner la colonisation solennellement, clame ainsi Gilles Manceron, historien-militant, en portant sur elle un jugement historique et politique la désignant comme un crime, un crime contre l'humanité, la civilisation et les droits de l'homme⁷². » « Le cadavre du colonialisme empuantit toujours l'atmosphère, une entreprise de réhabilitation de ce système est à l'œuvre⁷³ », renchérit un livre collectif qui dénonce, dans un bel amalgame, une série d'auteurs coupables d'avoir traité de l'histoire coloniale sans battre leur coulpe pour les crimes de leurs ancêtres.

Daniel Lefeuvre, spécialiste d'histoire coloniale, refuse d'abord son domaine d'étude avec un esprit manichéen. Selon lui, le procès intenté à la colonisation française repose sur trois accusations principales⁷⁴. En premier lieu, l'entreprise coloniale, au XIX^e siècle, aurait été une entreprise d'extermination, inscrite dans la continuité des atrocités de la traite négrière et de l'esclavage. Dans ce domaine, Olivier Le Cour Grandmaison donne le ton : cet avocat-historien d'extrême gauche fonde tous ses travaux sur l'analogie qu'il établit entre la colonisation et l'extermination des peuples ^{ys}. Deuxième chef d'accusation : la colonisation est fustigée comme une entreprise de pillage, dont le sous-développement des pays anciennement colonisés serait la séquelle. Enfin, ce seraient les travailleurs venus de l'autre côté de la Méditerranée qui auraient relevé la France au lendemain des deux guerres mondiales, puis auraient assuré la croissance des Trente Glorieuses. Le pays aurait donc une dette à leur égard, ou à l'égard de leurs descendants.

L'œuvre coloniale française est ainsi convoquée devant un tribunal dont les procureurs ne savent raisonner qu'en termes binaires : bien/mal, blanc/noir, positif/négatif. Posture absurde, quand le travail de l'historien, précisément, est d'éviter anachronisme, manichéisme, comptabilité d'apothicaire et moralisme pour évoquer une réalité qui s'est étendue sur tout le globe et qui, apparue sous la Restauration, a pris fin sous la V^e République.

La colonisation, un projet républicain

La première colonisation française date de l'Ancien Régime. Mais ses territoires les plus vastes, des Indes au Canada, sont cédés à l'Angleterre au traité de Paris, en 1763. C'est en 1830, lorsque Charles X fait occuper Alger, que commence une nouvelle aventure. La prise de la Ville blanche, provoquée par la persistance de la piraterie barbaresque, pousse rapidement à conquérir l'arrière-pays. En 1847, le général Bugeaud écrase la résistance d'Abd el-Kader. La conquête se poursuivra jusqu'en 1870, avec l'occupation de la Kabylie et des confins sahariens. Mais c'est un peu par hasard, et sans consensus national, que l'Algérie est devenue un territoire français, et une colonie de peuplement.

La conquête s'opère, personne ne le conteste, au canon. L'armée qui en est chargée, rappelle Daniel Lefeuvre, est constituée d'officiers et de soldats dont les plus anciens ont participé aux guerres de la Révolution et de l'Empire : ils en appliquent les méthodes expéditives. L'empire colonial français « se bâtit à coups d'épée », explique Jacques Frémeaux [76](#). Toutefois, il arrive que la colonisation s'impose autrement : en 1854, le roi du Cambodge, menacé par ses voisins du Siam et de l'Annam, sollicite l'appui de Paris, et c'est à sa demande que son pays devient un protectorat français.

L'échec retentissant de l'expédition du Mexique, en 1867, suscite la méfiance à l'égard des aventures au-delà des mers. Tout change à l'aube des années 1880, quand les républicains qui accèdent au pouvoir conçoivent l'expansion outre-mer comme une véritable politique. Groupe de pression actif, le parti colonial développe les raisons économiques plaidant en faveur du projet. Au même moment, d'autres en font autant en Europe. En 1885, les représentants de quatorze nations du Vieux Continent, auxquelles s'ajoutent les États-Unis, la Russie et la Turquie, sont réunis à Berlin. Ce sommet international garantit la libre circulation des hommes et des denrées en Afrique, et proclame le droit des puissances européennes de s'enfoncer dans les terres et d'en prendre le contrôle jusqu'au point de rencontre avec la zone d'influence d'un autre État européen. Sans doute s'y ajoute-t-il des considérations philanthropiques, mais les Européens se partagent le continent noir avec bonne conscience.

L'opinion française est en retrait : au sein d'un pays riche et terrien, d'où l'on émigre peu, les volontaires pour l'outre-mer sont rares. Mais en colonisant, le gouvernement prend part à un mouvement lourd de l'histoire. Il n'éprouve aucun scrupule à s'emparer de la Tunisie pour devancer les Italiens ou du Maroc pour contrer les Allemands. L'esprit de conquête, aujourd'hui sanctionné par la communauté internationale, est alors regardé comme un ressort d'action légitime

des nations.

À la Chambre, le 28 juillet 1885, Jules Ferry justifie ce que fut sa politique coloniale (au printemps précédent, il a dû démissionner à la suite du désastre de Lang Son, conséquence de l'expédition du Tonkin). Aux colonies, explique Ferry, le premier objectif est de servir la grandeur de la France. Le deuxième but est économique : une puissance industrielle a besoin d'un accès aux matières premières et de débouchés pour ses produits manufacturés. Le troisième argument en faveur de la colonisation est d'ordre moral : « Il faut dire ouvertement, assène Jules Ferry devant les députés, que les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures. Je répète qu'il y a pour les races supérieures un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures. »

Pas d'anachronisme : le mot « race », dans les années 1880, n'est pas lesté de la charge sémantique que lui léguera le XX^e siècle. En 1925, Léon Blum évoquera encore au Palais-Bourbon « le droit et même le devoir des races supérieures d'attirer à elles celles qui ne sont pas parvenues au même degré de culture ». Ferry et Blum, ces deux figures emblématiques de la gauche française, professent tranquillement l'inégalité des peuples. Non une inégalité foncière, ethnique, biologique, une inégalité des personnes, mais une inégalité culturelle, une inégalité des civilisations : les colonisateurs considèrent les sociétés colonisées comme moins avancées, moins évoluées. La mission de l'homme européen, selon eux, est en conséquence de les aider à rattraper ce retard.

On l'a oublié aujourd'hui, et ses héritiers ne s'empressent pas de le rappeler, mais l'idée coloniale, en France, est portée, des années 1880 aux années 1950, par la gauche républicaine. C'est plus tard, avec la décolonisation, que cette idée glissera à droite et même à l'extrême droite. Dès le départ, certes, des exceptions se signalent. Le 30 juillet 1885, réfutant les arguments de Jules Ferry, Clemenceau reproche à l'aventure coloniale d'épuiser les troupes dont la France pourrait avoir besoin face à l'Allemagne. Repoussant le prétexte économique et raillant la thèse humanitaire, le tribun proteste : « Races supérieures, races inférieures, c'est bientôt dit ! La conquête que vous préconisez, c'est l'abus pur et simple de la force que donne la civilisation scientifique sur les civilisations rudimentaires, pour s'approprier l'homme, le torturer, en extraire toute la force qui est en lui au profit du prétendu civilisateur. » Mais au début du XX^e siècle, les radicaux sont ralliés à l'œuvre coloniale, tout comme les socialistes. Les libéraux n'y sont pas favorables, estimant que l'empire écarte la France des marchés de la concurrence. Quant à la droite nationaliste,

elle considère que la priorité est à donner à la revanche sur l'Allemagne.

Anglais, Allemands ou Belges prennent part au partage de l'Afrique. Toutefois, même s'ils utilisent l'argument humanitaire, ils ne se placent pas dans la même perspective que les Français. La mission civilisatrice de la France, dans le discours républicain, recourt au vocabulaire des Lumières : raison, progrès, liberté, égalité, fraternité. Coloniser, c'est prolonger l'œuvre de la révolution de 1789. « Faire connaître aux peuples les droits de l'homme, ce n'est pas une besogne d'impérialisme, c'est une tâche de fraternité⁷⁸ », répète Albert Bayet, figure de la Ligue des droits de l'homme.

Il faut encore tenir compte de ce que l'historien Charles-Robert Ageron appelle « l'interprétation morale⁷⁸ » de l'aventure coloniale, la représentation que s'en font ses thuriféraires. À leurs yeux, la colonisation est une école d'énergie, qui va former les chefs dont la France a besoin.

Ne pas confondre missionnaires et coloniaux

En dépit des apparences, l'épopée missionnaire ne se confond pas avec l'œuvre coloniale. En général, les missionnaires arrivent avant les colons. Leur présence n'annonce pas nécessairement la conquête du pays : la Corée, par exemple, échappe à la tutelle occidentale. En Afrique ou en Océanie, toutefois, marins, commerçants et pionniers ne tardent pas à suivre les missionnaires. La colonisation, dès lors, amène une sécurité propice au développement des missions, tandis que l'administration n'a pas à se soucier des activités (santé, école) prises en charge par les religieux. Leur intérêt commun favorise la coopération entre missionnaires et colons, ce qui incite les États à faciliter l'installation de religieux qui sont aussi des nationaux.

À l'époque, un missionnaire catholique sur deux dans le monde est français. Depuis 1879, la République a beau être aux mains des anticléricaux, elle y trouve son compte. « L'anticléricalisme n'est pas un produit d'exportation », proclame Paul Bert en 1885. Connivence n'est pas confusion, précise néanmoins l'historien Patrick Cabanel à propos des relations entre l'État et les religieux outre-mer : « Chacun des partenaires poursuit ses propres objectifs, qui n'ont jamais été identiques et peuvent entrer en contradiction⁷⁹. » En Afrique, la République veille ainsi au respect des prérogatives de l'islam,

s'opposant au prosélytisme des missionnaires. De leur côté, les congrégations prennent leurs distances avec les pratiques coloniales quand elles leur paraissent incompatibles avec les valeurs chrétiennes.

Avant la Grande Guerre, le patrimoine colonial français s'étend de l'Amérique à l'Océanie et de l'Afrique à l'Asie. Plusieurs pôles s'y distinguent. L'Afrique du Nord, où l'Algérie fait partie du territoire national, tandis que le Maroc et la Tunisie sont des protectorats. L'Afrique noire, avec ses deux sous-ensembles : l'Afrique-Occidentale française (A.-O.F.) et l'Afrique-Équatoriale française (A.-E.F.). Les vieilles colonies des Antilles. Les possessions de l'océan Indien : Madagascar ou la Réunion. L'Indochine, c'est-à-dire l'Annam, la Cochinchine et le Tonkin, et les protectorats du Cambodge et du Laos. Enfin les îles océaniques : Nouvelle-Calédonie, Tahiti.

Cet ensemble recouvre une multitude de peuples, de langues, de cultures et de religions. Comment les confondre ? Les contempteurs actuels du « colonialisme français » appuient leur réquisitoire en partant d'un élément particulier, exceptionnel ou contingent, dont ils font la caractéristique d'un système. Cet amalgame conduit à ignorer l'extrême dissemblance, à travers l'espace et le temps, de toutes les situations coloniales. Si la tradition jacobine de la République encourage une conception de la colonisation qui prône l'assimilation à un modèle prédéterminé, ce modèle n'est perceptible que chez les élites francisées, pas dans la masse des indigènes.

À part l'Algérie, où se crée une société de type européen, ce sont des militaires, des fonctionnaires, des marchands et des originaux en mal d'exotisme qui habitent les colonies. Vues de France, celles-ci paraissent un univers lointain, sauvage, profondément étranger. Le basculement va s'opérer avec le premier conflit mondial, où les régiments coloniaux représentent une force d'appoint secondaire, mais dont la symbolique est forte. Au lendemain de la guerre, ces troupes sont les plus applaudies, avec la Légion, lors des défilés du 14 juillet. « Une histoire d'amour s'est ouverte entre les Français et les coloniaux [Sü](#) », observe Daniel Lefeuvre. L'historien rappelle l'origine du célèbre Noir vantant le chocolat Banania. La marque, créée en 1912, décorait initialement ses boîtes avec le portrait d'une belle Antillaise. En 1915, elle est remplacée par un tirailleur sénégalais au sourire éclatant, précisément parce que le soldat noir, coiffé de sa chéchia rouge, véhicule pour les acheteurs et leurs enfants une image positive : vigueur, force, énergie, courage, qualités démontrées précisément en première ligne des tranchées. Il est possible, ajoute Lefeuvre, de considérer rétrospectivement cette représentation comme paternaliste, mais en son temps, elle n'était en rien l'expression d'un racisme.

L'Empire, un substitut de puissance

Dans les années 1930, entre la saignée de 1914-1918, l'instabilité gouvernementale, la perte de prestige du franc, la crise de 1929 et les incertitudes de l'équilibre européen, la France, vieillissante et épuisée, doute de son avenir. L'Empire - le terme est restauré - joue le rôle d'un substitut de la puissance nationale. Avec 60 millions d'habitants dans les colonies et 40 en métropole, l'ensemble représente 100 millions de personnes : de quoi croire encore à la grandeur du pays. C'est à ce moment que l'opinion commence à s'intéresser aux possessions françaises d'outre-mer, curiosité illustrée par les 33 millions de visiteurs qui se pressent à l'Exposition coloniale de 1931. « Par la hardiesse de ses explorations, par la sûreté de son action militaire, par la magistrale administration de son domaine impérial, par toute une série de faits grandioses et positifs, la France a fait ses preuves de grande nation coloniale⁸¹. » Ces lignes sont extraites d'un livre commandé par le ministère des Colonies, en 1940, à Philippe Roques, un proche du ministre Georges Mandel, et à une certaine Marguerite Donnadiou, qui sera connue, quelques décennies plus tard, sous son nom de plume : Marguerite Duras.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, l'Empire revêt d'autant plus d'importance qu'il représente un enjeu qui est à la fois national et international. Jusqu'en 1942, vichystes et gaullistes se disputent le contrôle des colonies, puis l'Afrique du Nord sert de base aux Alliés pour conquérir l'Europe par le sud. Pour l'outre-mer, ce conflit, qui a commencé par l'humiliation de la métropole, précipite un tournant. Le discours que prononce de Gaulle lors de l'ouverture de la conférence de Brazzaville, le 30 janvier 1944, n'annonce ni indépendance, ni autonomie, mais promet pour la future Union française l'abolition du régime de l'indigénat et du travail forcé, la représentation des colonies au Parlement, la création d'assemblées locales. En un mot, une politique permettant aux autochtones de « participer chez eux à la gestion de leurs propres affaires ». Le monde colonial « de papa » est fini.

L'époque va dans ce sens. Les États-Unis, désormais première puissance mondiale, sont hostiles à la colonisation. La Charte des Nations unies, adoptée en 1945 à la conférence de San Francisco, incite les puissances coloniales à donner leur indépendance aux pays qui l'exigent. En 1948 est signée la Déclaration universelle des droits de l'homme. Les vieilles nations européennes, laminées par deux guerres mondiales et surclassées par l'Amérique, n'ont plus la force ni la volonté qui les caractérisaient au XIX^e siècle, quand elles

s'élançaient au-delà des mers. La Grande-Bretagne et les Pays-Bas sont les premiers pays à décoloniser, les autres suivront.

En France, la Constitution de 1946 réorganise le domaine colonial au sein de l'Union française : « La France forme avec les peuples d'outre-mer une union fondée sur l'égalité des droits et des devoirs, sans distinction de race ni de religion. » Les vieilles colonies deviennent des départements, d'autres des territoires d'outre-mer, les pays sous mandat ou sous protectorat accèdent au rang d'États associés. Mais en une quinzaine d'années, tout est balayé. En 1962, avec l'exode des pieds-noirs, la page de l'histoire coloniale de la France, ouverte cent trente ans plus tôt, est définitivement tournée.

Coloniser, pour le meilleur et pour le pire

Les phénomènes coloniaux ont ponctué l'aventure humaine. Les Perses, les Mongols, les Chinois, les Aztèques, les Incas, les Grecs, les Romains, les Byzantins ou les Ottomans ont été des colonisateurs. Sur le plan historique, la colonisation européenne n'a donc rien d'extraordinaire. Immense mouvement de domination du monde, elle a simplement été sans équivalent du point de vue de son étendue géographique et de la rapidité de sa réalisation. Ce mouvement a été opéré par une poignée de puissances qui étaient par ailleurs rivales et auxquelles l'industrie et la technique avaient donné plusieurs longueurs d'avance sur les peuples conquis.

Porter sur un phénomène d'une telle ampleur un jugement d'un bloc, qu'il soit positif ou négatif, est dépourvu de sens. « Il nous paraît aussi inepte de jauger la colonisation à l'aune de ses bienfaits qu'à celle de ses méfaits, estime l'historien Marc Michel. L'installation coloniale est à l'évidence un acte violent. Elle n'est pas que cela. Il va sans dire qu'il y eut des deux, du bien et du mal⁸². » En histoire, cependant, distinguer le bien du mal est complexe. Car les faits, dans la réalité, sont toujours intriqués.

Si les conquêtes ont été violentes - mais d'une violence dont l'intensité était inégale d'un territoire à l'autre -, l'Afrique d'avant les Blancs n'avait rien d'un paradis terrestre. Guerres tribales, razzias, massacres ou coutumes barbares (cannibalisme, sacrifices humains) décimaient régulièrement la population. C'est pourquoi, passée la période de l'intrusion européenne, la paix coloniale apportera aux autochtones une sécurité que la plupart d'entre eux n'avaient jamais

connue.

La traite des Noirs, fruit de la première colonisation (ou de la première mondialisation), entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, est sans conteste un épisode honteux de l'histoire occidentale. Néanmoins, même si cela ne constitue pas une excuse, il convient de rappeler que les Européens n'ont pas été les seuls à pratiquer l'esclavage. Les potentats africains razziaient et vendaient leurs frères de couleur, et les États musulmans considéraient le continent noir comme un terrain de chasse pour en ramener de la main-d'œuvre servile. Selon Olivier Pétré-Grenouilleau⁸³, 11 millions de Noirs réduits en esclavage ont été emmenés d'Afrique vers l'Amérique par des navires européens, 14 millions ont été victimes de la traite interafricaine, et 17 millions de la traite orientale vers les pays musulmans. Ces chiffres, dans leur brutalité, traduisent la répartition des responsabilités.

La Grande-Bretagne et la France - après avoir renoncé à la traite, puis l'avoir rendue illégale, en 1815, lors du congrès de Vienne - abolissent l'esclavage (respectivement en 1835 et en 1848). Pendant toute la seconde moitié du XX^e siècle, la France justifie notamment les bienfaits de son action coloniale en menant la lutte contre ce fléau persistant au Maghreb, en Afrique noire ou en Indochine. Dans les années 1880, le gouverneur de Cochinchine impose que la réduction à l'état d'esclave pour dette ou pour crime soit transformée en travail obligatoire ou en peine d'emprisonnement. En Afrique, l'administration s'efforce de trouver des revenus de substitution pour les trafiquants d'esclaves. Les missionnaires, de leur côté, sont également engagés dans la lutte contre l'esclavage : cette grande cause humanitaire a été rendue populaire, en 1888, grâce à la tournée de conférences effectuée en Europe par le cardinal Lavignerie, archevêque d'Alger et fondateur des Pères blancs.

Pour les populations délivrées de cette menace séculaire, le progrès n'est pas douteux. Mais dans le même temps, les colonisateurs ont recours, en se greffant sur des pratiques locales très anciennes, à la réquisition de main-d'œuvre pour le portage ou les grands travaux. Une sujétion se substitue à une autre. On objectera peut-être que le travail forcé est, en théorie, moins inique, mais, là encore, peser les mérites et les inconvénients de ces deux pratiques apparaît à la fois arbitraire et dérisoire.

La colonisation conduit à développer les grandes plantations. En Afrique tropicale, la culture du café, du thé, du coton ou des palmiers à huile marginalise ainsi l'agriculture vivrière. Les travailleurs employés dans ces plantations sont donc arrachés des champs, coupés

du rythme habituel des saisons et de la vie du village. Résultat, des activités artisanales disparaissent, des équilibres sociaux s'effondrent. Mais pour les Africains, l'introduction d'un revenu régulier est un bienfait, et les techniques d'irrigation maîtrisées par les colons améliorent la production agricole, faisant reculer le mal endémique de la famine. Ici, le positif et le négatif s'entremêlent.

Les voies de chemin de fer, dans l'aire coloniale, ont pu être comparées aux voies qui reliaient entre elles les différentes parties de l'Empire romain. Permettant aux hommes et aux marchandises de circuler, le train désenclave les régions isolées, leur permet d'accéder aux réseaux économiques. Est-ce d'abord un progrès, est-ce d'abord un bouleversement aux effets secondaires préjudiciables pour la population ?

En Indochine, la construction du chemin de fer du Yunnan, conçu par le gouverneur général, Paul Doumer, réquisitionne 60 000 coolies entre 1904 et 1909. Quand la réalisation du projet est achevée, en 1910, plus de 3 500 ponts, viaducs et tunnels ont été construits sur les 900 kilomètres du parcours. Cette prouesse technique se solde toutefois par la perte de 12 000 coolies (et de 80 ingénieurs français) qui ont trouvé la mort au cours du chantier. En Afrique, la ligne Congo-Océan, inaugurée en 1934, représente 500 kilomètres de voies construites en terrain difficile, 12 tunnels et 92 ouvrages d'art. La réalisation relie Brazzaville à la mer, mais a été payée d'un tribut de 17 000 victimes, sinistre bilan que dénonceront André Gide et Albert Londres. Dans les deux cas, distinguer le positif du négatif n'est pas difficile. Mais comment les séparer ?

Les troupes coloniales n'étaient pas de la chair à canon

En juin 2006 est célébré le 90^e anniversaire de la bataille de Verdun. Face à la nécropole de Douaumont, le président de la République inaugure le mémorial des combattants musulmans morts pour la France pendant la Grande Guerre. Tout un symbole, au moment où la crise aiguë des banlieues, quelques mois plus tôt, a posé la question de l'intégration des populations issues de l'immigration. La cérémonie, de plus, se déroule alors que le film *Indigènes* vient d'être présenté au Festival de Cannes. À travers l'épopée de quatre tirailleurs algériens engagés de 1943 à 1945 dans les combats de la Libération, le scénario cherche à faire passer l'idée que la France a bénéficié du sacrifice des soldats coloniaux, tout en les maltraitant.

Pendant la monarchie de Juillet et le Second Empire, des troupes indigènes servent sous le drapeau tricolore. En 1912, le service militaire obligatoire est étendu aux jeunes musulmans d'Algérie. Mais la Grande Guerre déclenche un appel massif aux colonies. Daniel Lefeuvre souligne la preuve de confiance que cela traduit de la part des autorités, puisque ces hommes sont destinés à rentrer chez eux après le conflit, devenus des combattants aguerris ^{S^}.

Au total, 600 000 soldats (294 000 en Afrique du Nord, 170 000 en Afrique noire) sont enrôlés. Un chiffre qui n'est pas négligeable, mais qui doit être comparé à celui des 8,7 millions d'hommes qui sont mobilisés en métropole. Tous les soldats coloniaux, en outre, ne sont pas envoyés en Europe. Tous ne sont pas non plus affectés aux divisions combattantes, car les Africains sont trop éprouvés par le climat hivernal. Pour se borner à « la force noire⁸⁵ » - qui tire son nom d'un livre publié par Mangin en 1910 -, 15 000 à 20 000 tirailleurs sénégalais combattent sur le front en France, pour 2 millions de soldats au total. Néanmoins, sur la Somme ou à Verdun en 1916, au Chemin des Dames en 1917 ou à Reims en 1918, Africains du Nord, Noirs et Malgaches sont engagés dans des secteurs difficiles.

Les colonies paient le tribut du sang : 87 000 soldats indigènes sont tués ou déclarés disparus, ainsi que 80 000 Européens qui servaient dans les troupes coloniales, soit un total de 167 000 morts. Mais sur l'ensemble des victimes militaires de la Grande Guerre, 21 % de pertes sont à déplorer chez les Noirs, 15 % chez les Nord-Africains et 23 % chez les poilus métropolitains. L'accusation selon laquelle les soldats coloniaux auraient été systématiquement sacrifiés n'est pas corroborée par les statistiques. Elle est d'ailleurs postérieure au conflit.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, de 1942 à 1945, 176 000 Français d'Afrique du Nord de type européen (ceux que l'on appellera plus tard les pieds-noirs) sont sous les armes, ce qui représente le pourcentage énorme de 45 % d'une classe d'âge. Et 253 000 soldats indigènes pour toute l'Afrique du Nord et l'Afrique noire. Chez ceux-ci, le taux de mortalité est de 5 %. Dans les troupes d'origine européenne, il est de 8 %. Là encore, les slogans des thuriféraires de la « diversité » affirmant que ce sont les « Arabes » qui ont chassé les nazis de France demandent à être examinés à la lueur des faits.

Ces combattants ont-ils jamais été oubliés ? En 1924, un monument à la gloire de l'armée d'Afrique est érigé à Reims. Inauguré par Édouard Daladier, alors ministre des Colonies, il figure des soldats noirs. S'il est impossible, aujourd'hui, de se recueillir au pied de ce mémorial, la France n'y est pour rien : il a été détruit par les

Allemands en 1940. Lors de la projection *d'indigènes* au Festival de Cannes, Jamel Debbouze se répandait sur les ondes : « C'est l'histoire de tirailleurs qui se sont battus pour la mère patrie mais qui, le jour de la victoire, n'ont pas eu le droit de défiler sur les Champs-Élysées ». S'il s'était renseigné avant de parler, l'acteur aurait su que les troupes indigènes ont défilé sur les Champs-Élysées le 11 novembre 1944, et lors des deux défilés de la Victoire, le 8 mai et le 14 juillet 1945.

Au cours des deux conflits mondiaux, les soldats noirs, maghrébins, malgaches et indochinois n'ont pas été considérés comme de la chair à canon. Au contraire : l'armée française est sans doute une des institutions les moins racistes qui soient. Dans l'armée américaine, en revanche, pendant les deux conflits, les Noirs ont été victimes de ségrégations qui étaient inconnues de leurs semblables servant sous le drapeau tricolore. Conclusion : les colonies ont soutenu la France dans son effort de guerre, mais les tirailleurs sénégalais ou nord-africains n'ont pas versé un impôt du sang supérieur aux autres.

Il reste le négatif, qu'il ne faut pas ignorer. Pour les fantassins des troupes coloniales, l'avancement était plus difficile. Il existait des lieutenants et des capitaines d'origine indigène, mais les grades supérieurs, en théorie accessibles, leur étaient pratiquement interdits. L'inégalité des soldes représentait une autre injustice. L'armée n'en était pas responsable : c'est le pouvoir politique ou les colons qui faisaient opposition aux réformes en ce sens. Ajoutons que les meilleurs avocats de l'armée d'Afrique, après la Seconde Guerre mondiale, auraient été ses officiers, mais ils étaient peu en cour, la plupart d'entre eux ayant été vichystes jusqu'en 1942 et fort peu gaullistes après. Quant aux pensions, en effet inégales entre soldats européens et tirailleurs africains, ce sont les nouveaux États, lors de leur accession à l'indépendance, qui ont demandé leur cristallisation, afin de ne pas créer de trop grosses disparités de revenu entre les anciens combattants et la population : de cela non plus, la France n'est pas coupable.

Apprendre à lire et à écrire en français

En 1960, chez les musulmans d'Algérie, 38 % des garçons et 23 % des filles fréquentent l'école. À Alger et dans les grandes villes, les pourcentages sont supérieurs : 75 % des garçons sont scolarisés, 50 % des filles. Entre Nord-Africains et Européens, aucune ségrégation scolaire ne sévit, ce qui à l'époque n'est pas le cas aux États-Unis, entre Blancs et Noirs. En Afrique, la France entretient alors 28 000 instituteurs et professeurs, le huitième de son corps enseignant ; 16

000 écoles primaires et 350 établissements secondaires ont été bâtis sur le continent noir et à Madagascar, et sont livrés aux États qui prennent leur indépendance.

L'enseignement, sans conteste, est un des domaines où le bilan de la colonisation est le plus heureux. Si l'État a fourni un gros effort, il a été précédé par les missionnaires. Pendant tout le XIX^e siècle, l'Église détient le monopole de l'instruction outre-mer. En métropole, jusqu'aux lois laïques de 1880-1886, religieux et sœurs peuvent enseigner dans les écoles et les lycées publics, et dans certains cas jusqu'aux lois anti-congréganistes de 1903-1904 : de ce point de vue, les colonies ne dérogent pas à la règle. En Afrique noire, les Missions africaines de Lyon, les Pères du Saint-Esprit, les Pères blancs ou les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny ouvrent des écoles où les élèves apprennent à lire et à écrire en français. Il en est de même en Indochine.

Au fur et à mesure que l'administration coloniale étend son emprise, la laïcité républicaine reprend ses droits. À Saint-Louis du Sénégal, le gouverneur William Merlaud-Ponty fonde en 1903 l'École normale fédérale, qui prend son nom à sa mort en 1915. Transférée à Dakar, elle forme les maîtres de l'A.-O.F. Le futur président Houphouët-Boigny est passé par cette école. À Madagascar, l'île est dotée, dès 1905, au moment du départ de Gallieni, de 385 écoles laïques et de 295 écoles catholiques. En Indochine, des établissements scolaires s'édifient partout. Au Tonkin, le lycée de Hanoi est inauguré en 1919. En Cochinchine et en Annam, les cours sont dispensés en langue vernaculaire pour les trois premières années de l'école primaire. Dans ces pays, la France a imposé une réforme capitale, en 1904, en introduisant l'écriture annamite romanisée, élaborée au XVII^e siècle par le jésuite français Alexandre de Rhodes : l'alphabet se compose désormais de 37 lettres au lieu des 60 000 caractères chinois. Deux ans sont maintenant suffisants, au lieu de dix, pour qu'un enfant sache lire et écrire dans sa propre langue. En 1939, 20 % des jeunes Indochinois sont scolarisés.

En Afrique du Nord, l'islam fait obstacle à l'implantation des écoles catholiques. L'administration s'en féliciterait plutôt, car elle craint ce qui trouble la paix sociale. Quant aux colons, ils sont partisans de réserver les écoles publiques à leurs propres enfants : en 1908, le congrès des maires d'Algérie - qui sont tous des Européens - adopte une motion prônant la suppression de l'instruction primaire pour les indigènes... Les musulmans sont d'ailleurs méfiants, pour des raisons religieuses, envers l'école française. Cette prévention réciproque ne prend fin que dans l'entre-deux-guerres.

Il faut cependant attendre les années 1950 pour que la France engage un véritable effort, en matière scolaire, dans ses départements d'Algérie. Entre 1950 et 1960, le nombre d'enfants musulmans scolarisés est multiplié par 3,5. Paradoxalement, la guerre d'Algérie contribue au progrès de la scolarisation, puisque l'armée et l'administration, dans le cadre de la politique de pacification et de développement de l'intérieur du pays, ouvrent de nombreuses écoles dans le bled. L'école normale de la Bouzaréah, près d'Alger, forme près de 4 000 instituteurs ruraux, dont 900 musulmans.

Dans toutes les colonies, les écoles laïques, et dans une certaine mesure les écoles catholiques, s'inscrivent dans un projet global : former des élites francophones et acquises à la France. « Enseignement de masse et formation des élites furent constamment articulées dans l'idéologie scolaire française », observe Marc Michel⁸⁶.

L'École coloniale, fondée en 1889, est rebaptisée École nationale de la France d'outre-mer en 1934. Elle instruit les administrateurs et magistrats destinés à servir en Afrique noire, à Madagascar, en Indochine, dans le Pacifique et aux Antilles. En 1958, la dernière promotion de l'école, sur 58 élèves, compte 30 Africains et Malgaches ; son major, Abdou Diouf, sera un jour président du Sénégal. Mais son prédécesseur, Léopold Sédar Senghor, à la fois homme politique, écrivain et poète, est sans doute celui qui symbolise le mieux, de ses études à Dakar et à Paris à son élection à l'Académie française, l'ouverture vers l'universel offerte par la culture française. Lui qui militera pour une séparation sans rupture avec la France exaltera « le merveilleux outil trouvé dans les décombres du régime colonial : la langue française ». Cette fascination des élites locales pour la culture française, qu'elles avaient découverte dans les écoles de leurs pays colonisés, survivra aux indépendances et sera à l'origine de la francophonie, grand projet des années 1960-1970.

Les médecins coloniaux : des pionniers

Coloniser, c'est exterminer, répète l'historien Olivier Le Cour Grandmaison. Curieuse extermination qui, pour les territoires colonisés, se solde en quelques décennies par un accroissement démographique considérable ! La réalité, c'est que la mise en place d'une administration régulière a favorisé, dans l'espace colonial, des progrès décisifs en matière de santé.

La médecine coloniale naît au XIX^e siècle, en un temps où la science est révéree et où la médecine française est auréolée des travaux de

Pasteur. Outremer, le praticien est à la fois l'agent de la révolution pastorienne, le représentant du savoir-faire national et le serviteur du projet colonial, en soignant colons et colonisés. Le médecin colonial est un militaire issu de la Marine, puis des troupes coloniales. Membre du Corps de santé des colonies et pays de protectorat, fondé en 1890, il a été formé à l'École de médecine navale de Bordeaux, ouverte cette année-là, ou plus tard à la section coloniale de l'École de santé militaire de Lyon. Il a suivi un stage à l'Institut Pasteur ou à l'École d'application du service de santé des troupes coloniales, créé en 1907 et installé au Pharo, à Marseille. En 1960, les médecins militaires représenteront encore les deux tiers des effectifs médicaux français en Afrique noire.

Le Corps de santé colonial est doté de trois missions : soigner, former et participer à la recherche. Soigner d'abord. Entre 1899 et 1905, l'Assistance médicale indigène (AMI), expérimentée au Tonkin, s'organise à Madagascar et dans toute l'Indochine, puis en Afrique noire. Infirmeries, dispensaires, hôpitaux et maternités sont construits sous l'égide de l'AMI, dont la priorité est d'enrayer les grandes épidémies : maladie du sommeil, fièvre jaune, peste.

La tâche est immense. En métropole, rares sont les médecins ou auxiliaires de santé désirant travailler aux colonies. Sur place, les campagnes de vaccination, le système des consultations à jours et à heures fixes ou les conseils en matière d'alimentation ou d'hygiène se heurtent à des habitudes ancestrales. Pour toutes ces raisons, il apparaît vite nécessaire de former du personnel autochtone, ce qui est la deuxième mission de la médecine coloniale.

De ce point de vue, « le bilan est remarquable », estime Marc Michel⁸⁷. L'École de médecine de Tananarive, fondée par Gallieni en 1896, décerne ses premiers diplômes de médecins auxiliaires en 1900. Hanoi construit un établissement identique en 1902. Le premier numéro du *Bulletin de la Société médico-chirurgicale de l'Indochine* est publié en 1918. En 1937, les médecins indochinois sont deux fois plus nombreux que les Français à l'AMI. L'École de médecine de l'A.-O.F. est créée à Dakar en 1918. Elle forme médecins, pharmaciens, sages-femmes et vétérinaires. En section médecine, le major de la promotion 1925 est Houphouët-Boigny, qui a enchaîné cette formation après son diplôme d'instituteur. En Afrique occidentale, la parité en nombre de médecins se renverse au profit des Africains au début des années 1950. Médecins auxiliaires ou médecins africains, ces praticiens sont sans doute moins qualifiés, puisque leurs études ne durent que quatre ans. Pour leurs patients, leur présence constitue néanmoins un bienfait évident.

La médecine coloniale, enfin, participe à la recherche scientifique. Au XIX^e siècle, les maladies tropicales sont méconnues en Occident. Les progrès de la connaissance, dans ce domaine, vont venir de médecins militaires œuvrant pour l'Institut Pasteur. Ce dernier ouvre sa première filiale à Saigon en 1891. Il y en aura quatorze en tout, en Indochine, au Maghreb et en Afrique noire. De grandes figures de la médecine coloniale se détachent. Albert Calmette, fondateur du laboratoire de l'hôpital de Saigon en 1894, qui développe le vaccin antirabique et antivariolique, puis met au point le BCG. Alexandre Yersin, qui parcourt l'Indochine et, alors qu'il est en mission à Hong Kong, en 1894, découvre le bacille de la peste. Alphonse Laveran, qui identifie l'agent du paludisme à l'hôpital militaire de Constantine, en 1880, ce qui lui vaut le prix Nobel de médecine en 1907. Émile Marchoux, qui fonde en 1896 l'Institut de bactériologie de Saint-Louis du Sénégal, établissement qui ouvre des filiales dans toute l'Afrique. Eugène Jamot, en poste à Brazzaville, qui sillonne l'Afrique équatoriale de 1916 à 1931 et soigne des dizaines de milliers de victimes de la maladie du sommeil. Charles Nicolle, directeur de l'Institut Pasteur de Tunis, prix Nobel en 1928 pour ses recherches sur le typhus.

Au moment des indépendances africaines, la fièvre jaune, la maladie du sommeil, la peste ou la variole ont presque disparu. La mortalité infantile a reculé dans des proportions spectaculaires, les campagnes de vaccination BCG sont une réussite, et l'introduction des antibiotiques s'opère avec succès. Ce résultat n'aurait pas été obtenu sans la colonisation.

La colonisation a coûté cher à la France

La France a-t-elle pillé ses colonies ? Jeune historien, Jacques Marseille partageait cet *a priori*. À la fin des années 1970, il retient ce sujet pour sa thèse de doctorat d'État, et plonge dans les archives afin de prouver que le pays, pendant une soixantaine d'années, s'est enrichi sur le dos des Africains, des Maghrébins ou des Indochinois. À sa grande surprise, et au terme d'une démarche dont l'honnêteté mérite d'être saluée, il parvient à la conclusion exactement inverse : les colonies ont plus coûté à la France qu'elles ne lui ont rapporté⁸⁸.

Au départ, Jules Ferry voit dans les colonies une source de débouchés pour l'économie française. Afin de faciliter l'installation des entreprises, des travaux d'infrastructure doivent être menés. Le secteur

privé manifestant peu d'intérêt pour ce type d'investissement, c'est l'État qui le prend en charge. Mais dans le but d'éviter une dérive financière, une loi, votée en 1900, stipule que les colonies sont dans l'obligation d'autofinancer leurs budgets : elles ne doivent rien coûter à la métropole. Dès avant 1914, il s'avère cependant que, à l'exception de certains secteurs (comme ceux que soutient la Banque de l'Indochine, qui réalise un taux de profit de 69,5 % en 1913 !), l'investissement colonial n'est pas rentable. Le capitalisme s'en détourne alors. Mais l'État, tenu par la loi, investit également peu. Jacques Marseille évalue les dépenses d'investissement comptabilisées sur le budget national à 4 milliards de francs de 1914 pour l'ensemble de la période 1850-1930 : une somme très faible.

C'est à partir des années 1930 que la situation s'aggrave, car l'Empire entrave la croissance de la métropole plus qu'il ne la stimule. La démonstration de Jacques Marseille s'appuie sur une étude microéconomique des relations entre la France et l'outremer. Certains secteurs de production sont dépendants des colonies, d'autres non. L'industrie cotonnière, par exemple, activité traditionnelle, exporte à 80 % dans l'Empire, tandis que la chimie et la sidérurgie, industries modernes, à peu près pas. La conséquence, c'est que les colonies forment un marché pour des secteurs en déclin, ce qui les protège artificiellement. Le mécanisme freine ainsi la modernisation de l'appareil productif français. En outre, les matières premières, dans l'Empire, sont négociées de 20 à 25 % plus cher que sur le marché international. La France pourrait acheter ailleurs et à meilleur prix le vin, le riz, le cacao, le café, les arachides et le caoutchouc importés de ses colonies. Inversement, pour l'Empire, les denrées vendues par la métropole sont plus onéreuses, en raison des frais de transport, que leur équivalent sur d'autres marchés géographiquement plus proches.

Globalement, le système forme donc une économie fermée entre métropole et colonies. En 1958, toutefois, l'Algérie et l'Afrique n'absorbent que 5 % des ventes de la production industrielle française. Dès lors, le patronat et les financiers considèrent le marché colonial comme inutile, car il obère l'économie française, la détournant de l'esprit de compétition et lui faisant accumuler du retard par rapport à ses concurrents et partenaires européens. Les milieux économiques prônent d'ailleurs la décolonisation. Quand elle survient, la métropole, débarrassée du fardeau colonial, se lance dans les grands travaux (nucléaire, autoroutes) et se tourne vers le marché européen, si bien que son économie s'envole, tandis que les problèmes commencent pour les anciens colonisés. « C'est l'histoire d'un divorce, commente Jacques Marseille. Le divorcé joyeux, c'est la métropole ; le divorcé malheureux, ce sont les colonies. »

La France a secouru l'Algérie

La démonstration de Jacques Marseille peut être complétée, concernant l'Algérie, par la thèse de Daniel Lefeuvre⁸⁹, qui montre que, sur le plan économique, la France n'a pas exploité ses départements d'Afrique du Nord : elle les a secourus. Des années 1930 aux années 1960, l'Algérie est incapable de subvenir seule à ses besoins : c'est elle qui a besoin de la France, et non l'inverse. À la fin des années 1950, alors que la métropole compte 43 millions d'habitants, le pays consacre en gros 20 % de son budget à l'Algérie et à ses 10 millions d'habitants (dont 1 million d'Européens). Ce budget, il est vrai, comprend les dépenses militaires, massives, de ce qu'on appelle alors « le maintien de l'ordre » en Algérie. Dès le plan de 1949-1953, le budget d'équipement du territoire algérien est alimenté, à 90 %, par des subventions de la métropole. Dans le plan suivant (1953-1956), ce pourcentage s'élève à 94 %. Et à l'époque, l'Algérie ne peut guère compter que sur ses exportations agricoles, notamment le vin que la métropole achète plus cher qu'il ne vaut en réalité, afin de soutenir le secteur viticole algérien.

En dehors des subventions versées par Paris, l'autre grande source de revenus provient des Nord-Africains installés en métropole. Citoyens français, ils circulent librement d'une rive de la Méditerranée à l'autre. Mais les Espagnols, les Italiens ou les Portugais leur sont préférés ; non par préjugé raciste, mais parce qu'ils sont plus qualifiés. Les Marocains, d'ailleurs, sont également préférés aux Algériens : travaillant sous contrat, ils sont considérés comme plus stables que les musulmans français qui sont dispensés de cette formalité. Mais tous les Algériens qui se rendent en métropole ne trouvent pas un emploi : sur 300 000 Nord-Africains qui ont franchi la Méditerranée, environ 90 000 restent au chômage.

Les travaux de Daniel Lefeuvre font aussi justice du mythe selon lequel ce sont les immigrés maghrébins (l'expression n'est pas d'époque) qui auraient reconstruit la France après 1945 et largement contribué à l'expansion des Trente Glorieuses. En 1951, les 150 000 Algériens et les 10 000 Marocains et Tunisiens qui travaillent en France représentent moins de 1 % du total de la population active. Les quatre cinquièmes des OS alors employés par les usines Renault à Billancourt ne viennent pas d'Afrique, mais de France, à une époque où la classe ouvrière est une réalité sociologique forte. Quant aux immigrés, ce sont des Européens du Sud. Conclusion : les travailleurs d'Afrique du Nord ont joué sur le sol métropolitain un rôle qui n'était pas nul, mais qui restait marginal.

La colonisation, une histoire commune

La France n'a donc pas pillé les peuples qu'elle a colonisés. Même si la dimension économique occupait une place dans l'argumentaire du vieux parti colonial, même s'il a existé des colons mus par la cupidité, la colonisation, en tant que projet global, n'était pas uniquement pensée par rapport à l'intérêt matériel du pays. Parce que le monde a changé, parce que les mentalités ne sont plus les mêmes, nous ne le comprenons plus, mais l'historien est obligé de le constater : l'aventure coloniale a aussi été un idéal, né dans la découverte des grands espaces. Cet idéal, ensuite, est devenu ce qu'en ont fait les hommes.

En 2008, lors de l'élection de Barack Obama à la présidence des États-Unis, beaucoup s'émerveillent qu'un non-Blanc ait pu accéder à une telle fonction, se demandant si la France serait capable de laisser des hommes « issus de la diversité » exercer des responsabilités politiques. Le piquant est que ce sont les mêmes, le plus souvent, qui intentent un procès au pays pour son supposé racisme colonial. Mais si ces procureurs savaient un peu d'histoire, ils se rappelleraient que la France a compté des députés ou des hauts fonctionnaires noirs ou maghrébins sous la III^e, la IV^e et même la V^e République, que Gaston Monnerville, qui était noir, a été président du Sénat, c'est-à-dire le deuxième personnage de l'État, que le bachaga Boualam, musulman d'Algérie, a été le vice-président de l'Assemblée nationale, et que Léopold Sédar Senghor a siégé au Conseil des ministres. Tous ces personnages étaient le fruit de l'histoire complexe de la colonisation française.

Au sein de l'aire coloniale, la générosité a côtoyé le racisme, l'altruisme a cohabité avec l'injustice, le respect avec le mépris. Comment démêler ces traits les uns des autres ? Porter un jugement de type moral sur la colonisation n'est pas une démarche scientifique. Et juger la société coloniale en lui appliquant la grille de lecture de l'ordre international actuel constitue un anachronisme. Du point de vue de l'histoire longue, l'élan vers l'Afrique et l'Asie, au XIX^e siècle, est la conséquence de la première mondialisation, celle du XVI^e siècle, entreprise qui a conféré aux Européens une puissance sans commune mesure avec les autres civilisations. Si les États-Unis sont anticolonialistes, c'est pour faire oublier qu'ils ont été, eux aussi, une puissance coloniale ; mais leur colonisation s'est effectuée à l'intérieur du continent américain, territoire immense et peu peuplé.

« La colonisation, remarque Daniel Lefeuvre, a permis l'entrée dans

les relations économiques mondiales des États qui ont été colonisés. La colonisation est un moment de la mondialisation du XIX^e siècle, et le mode d'intégration de ces territoires à cette économie mondialisée [ga](#) » Au moment de l'indépendance du Maroc, le dirigeant nationaliste Ben Barka fait visiter son pays à ses amis du tiers-monde. Devant lui, tous admirent le niveau d'infrastructure légué par la France. À la même époque, le pays africain qui paraît le plus arriéré est l'Éthiopie. Il est aussi le seul à n'avoir été que très brièvement colonisé...

La colonisation, c'est un moment d'histoire partagé. Pour le meilleur et pour le pire. Ce moment est derrière nous. À supposer qu'en l'affaire il y ait eu un bourreau et une victime, ce statut n'est pas héréditaire : les indépendances, faut-il le rappeler, datent de plus d'un demi-siècle. Un laps de temps largement suffisant pour que les anciens colonisés engagent un autre destin, dont les Français (ou les autres peuples jadis colonisateurs) ne sont pas responsables.

Dictatures, corruption, violence, guerres tribales, sous-développement, fuite des cerveaux : cinquante ans après son célèbre *Portrait du colonisé*, Albert Memmi pose la question dans *Portrait du décolonisé* : « Qu'avez-vous fait de votre liberté 9! ? » Stephen Smith, un spécialiste de l'Afrique, ancien journaliste au *Monde*, tient les Africains pour coupables de leurs malheurs, parce qu'ils se sont enfermés dans des pièges - la négritude, l'africanité, l'authenticité - qui forment autant de façons d'idéaliser le passé plutôt que de construire l'avenir⁹².

En France, l'histoire de la colonisation est instrumentalisée, dans un contexte d'échec de l'intégration des populations immigrées, par ceux qui sont aujourd'hui confrontés à l'échec politique, économique et culturel de beaucoup de pays autrefois colonisés. Stigmatiser le passé colonial leur sert d'exutoire. Cet exutoire, malheureusement, ne résout rien.

Nous ne comprenons plus la Grande Guerre

Ils sont morts presque en même temps. Le 1^{er} janvier 2008, l'ultime combattant allemand de la Grande Guerre, Erich Kastner, s'est éteint à l'âge de 108 ans. Le 12 mars suivant, il était rejoint dans la tombe par le dernier poilu, le Français Lazare Ponticelli. Il avait 110 ans. Quarante-vingt-dix ans après la fin du conflit, les deux hommes emportaient avec eux quelque chose du mystère d'une époque. Le constat relève de l'évidence : un abîme sépare notre monde de celui de 14-18. Du coup, comprendre cette guerre et les hommes qui l'ont faite est non seulement une entreprise délicate, mais l'occasion de se fourvoyer souvent.

Toute la France, de gauche et de droite, a salué avec émotion la disparition de Lazare Ponticelli. Un hommage national aux Invalides (messe et honneurs militaires) pour un petit émigré italien qui avait jadis combattu au sein de la Légion étrangère. Les journaux,

depuis quelques années, effectuaient un compte à rebours. Il restait cent poilus, puis vingt, puis dix, puis cinq, jusqu'au dernier, devenu un symbole. Le public en redemandait : ces témoins d'un autre temps fascinaient.

Cet engouement, né au tournant des années 1990, doit beaucoup à la fin de la guerre froide en Europe, à la disparition de l'URSS, et aussi au retour, en Europe centrale, orientale et balkanique, de querelles nationalistes qui avaient précipité la conflagration de 1914. À Verdun, dans la citadelle, un nouveau spectacle son et lumière a attiré 300 000 spectateurs entre 1996 et 2010. L'Historial de la Grande Guerre de Péronne, inauguré en 1992, reçoit chaque année 70 000 visiteurs. Sur le site des grandes batailles, des associations entretiennent ou restaurent les monuments commémoratifs et les vestiges du conflit. Les collectionneurs d'armes et d'uniformes s'arrachent les pièces authentiques qui circulent sur le marché. Sites et blogs se multiplient sur Internet, tissant un réseau de passionnés.

En 1996, *Capitaine Conan*, adapté par Bertrand Tavernier du roman de Roger Vercel, prix Goncourt 1934, traite précisément de la sortie

de la guerre dans les Balkans. En 2001, *La Chambre des officiers*, d'après le roman de Marc Dugain, porté à l'écran par François Dupeyron, évoque le drame des « gueules cassées ». En 2004, *Un long dimanche de fiançailles* de Jean-Pierre Jeunet, tiré du roman de Sébastien Japrisot, a pour arrière-plan les mutineries de 1917. En 2005, *Joyeux Noël*, de Christian Carion, aborde les scènes de fraternisation de 1914. À la télévision, documentaires et téléfilms obtiennent des taux d'audience non négligeables. Le roman, depuis *Champs d'honneur* de Jean Rouaud, prix Goncourt 1990, revisite également la Grande Guerre : citons parmi d'autres *Les Ames grises* de Philippe Claudel (prix Renaudot 2003, adapté au cinéma par Yves Angelo en 2005) ou *Dans la guerre* d'Alice Ferney (2003). La bande dessinée, de son côté, a amorcé la tendance dès les années 1970, avec les albums de Jacques Tardi, expressément consacrés aux tranchées, tel *Putain de guerre !*, ou bien organisés autour des années 1914-1920, comme *Les Aventures extraordinaires d'Adèle Blanc-Sec*, portées à l'écran, en 2010, par Luc Besson. Quant au livre d'histoire, il se publie environ 70 titres chaque année sur la guerre de 14-18. D'innombrables souvenirs de combattants, dont les descendants ont retrouvé les carnets au fond d'un grenier, font le bonheur des lecteurs. Depuis sa parution en 1998, *Paroles de poilus*, un recueil de lettres de soldats, s'est vendu à 300 000 exemplaires.

Pour autant, ces films ou ces livres traduisent-ils une vision exacte du conflit ? Représentent-ils l'atmosphère et les idées de l'époque ou projettent-ils des préoccupations d'aujourd'hui ?

La guerre de 1914, une responsabilité partagée

Tout commence à Sarajevo le 28 juin 1914. L'assassinat par un nationaliste serbe de l'archiduc François-Ferdinand, neveu de l'empereur François-Joseph et héritier du trône des Habsbourg, enclenche le mécanisme infernal. Le 28 juillet, l'Autriche-Hongrie déclare la guerre à la Serbie. Entre le 1^{er} et le 12 août, les grands pays du continent, l'Italie exceptée, entrent tous dans le conflit. Un mois après le crime de Sarajevo, l'Europe s'embrase, divisée en deux blocs : France, Grande-Bretagne et Russie contre Allemagne et Autriche-Hongrie.

En 1905 et en 1911, deux crises graves entre la France et l'Allemagne, à propos du Maroc, se sont dénouées par la voie diplomatique. Depuis 1912-1913, la guerre entre les deux puissances est plus qu'une

hypothèse d'école : la possibilité d'un conflit est entrée dans les esprits. Néanmoins, en 1914, la tension est plutôt moindre qu'auparavant. Pour déclencher la conflagration, il faut l'attentat de Sarajevo, et la logique des accords noués au cours des décennies précédentes. En 1879, l'Allemagne et l'Autriche-Hongrie ont conclu une alliance, étendue à l'Italie en 1882. En 1893, la France et la Russie se sont également alliées, rapprochement confirmé par un traité militaire secret signé en 1902. En 1904, le Royaume-Uni et la France ont noué l'Entente cordiale. En 1907, enfin, la convention anglo-russe a donné naissance, avec la France, à la Triple-Entente.

Tous les belligérants portent une part de responsabilité dans le conflit déclenché à l'été 1914. Sans doute certains plus que d'autres. Mais ces responsabilités, conséquences d'un écheveau de rivalités nationales, sont profondément imbriquées.

Depuis le début du siècle, la volonté du petit royaume de Serbie d'échapper à la puissance autrichienne se comprend. Mais le nationalisme panserbe menace la monarchie austro-hongroise, dont le sud du territoire abrite des populations slaves, notamment des Serbes. En fermant les yeux sur le mouvement terroriste qui a armé le meurtrier de François-Ferdinand, le gouvernement de Belgrade a joué avec le feu.

Pour Vienne, l'assassinat de l'héritier du trône équivaut à un déclenchement des hostilités contre la double monarchie. Néanmoins, l'Autriche sous-estime gravement le risque d'extension d'un conflit contre la Serbie, en méconnaissant le lien qui unit ce pays à la France et à la Russie. Les Habsbourg entretiennent d'ailleurs depuis longtemps des relations tendues avec les Romanov, les intérêts de l'Autriche dans les Balkans entrant en contradiction avec ceux de la Russie : l'attentat de Sarajevo est le brandon qui enflamme le feu couvant sous la cendre.

L'Allemagne, depuis son unification sous l'égide de la Prusse, en 1871, cherche une place dans le monde à la mesure de son essor industriel. Mais la Russie et la France redoutent une Allemagne trop forte. La France, de plus, partage avec l'Angleterre le souci d'éviter que les Allemands ne prennent trop de puissance sur mer et outre-mer. D'où la course aux armements, terrestres ou navals, que Berlin entreprend dans le but d'imposer sa reconnaissance internationale. Cet esprit de conquête pousse les Français, les Britanniques et les Russes, inquiets, à faire alliance. Mais par contrecoup, l'Allemagne se sent encerclée. Depuis 1912, le haut commandement allemand prépare la guerre. Il y est encouragé par le chancelier Bethmann-Hollweg et par

Guillaume II. En réaction, la France adopte le service militaire de trois ans, en 1913, et accélère sa production d'armement. La question, dès lors, n'est plus de savoir si la guerre éclatera, mais quand.

À Berlin, en 1914, les dirigeants affirment que leur pays, agressé et cerné par des États hostiles, est contraint de se défendre. Ce sera l'opinion des Allemands pendant toute la guerre, et bien au-delà. En 1961, un professeur de l'université de Hambourg, Fritz Fischer, fera scandale, outre-Rhin, avec un livre où il montrera que les hostilités ont été voulues par l'Allemagne, à l'été 1914, dans une perspective offensive : l'impérialisme germanique était donc à l'origine de la Première Guerre mondiale⁹³. Si la thèse de Fischer, dans ses grandes lignes, conserve sa validité, la recherche actuelle nuance le tableau, en montrant qu'aucun acteur du drame n'est totalement innocent. Pas même la France.

La nation, depuis 1871, a une revanche à prendre sur l'Allemagne : parce qu'elle a été vaincue, et parce que l'Alsace et la moitié de la Lorraine lui ont été arrachées. « Y penser toujours, n'en parler jamais », disait-on. Sans doute les Français ne peuvent-ils pas deviner que le retour de ces provinces se paiera d'un tel coût. Mais cette revendication, en soi légitime, prépare les esprits à la guerre. Depuis les années 1880, les instituteurs de la République (les « hussards noirs ») dispensent un enseignement qui élève le patriotisme au rang de devoir civique et qui justifie tous les sacrifices au nom de la France, héritière de la Révolution. L'école catholique, elle, s'appuie sur la mission de « la Fille aînée de l'Église » et l'exemple de Jeanne d'Arc pour transmettre un patriotisme non moins ardent.

Dans les années 1910, la restitution de l'Alsace et de la Lorraine agite cependant moins l'opinion. À côté d'un vif courant patriotique s'exprime une tendance pacifiste et antimilitariste. Au printemps 1914, les élections législatives donnent la victoire à la gauche, qui a voté contre le service militaire de trois ans. Mais en juillet, après Sarajevo, les dés roulent et la logique des alliances entraîne Paris. Dans la seconde moitié du mois, le président Poincaré, en voyage officiel à Saint-Pétersbourg, non seulement ne cherche pas à freiner les Russes, mais il les incite à l'intransigeance et à une mobilisation précoce, ce qui rend l'affrontement inévitable.

Au Royaume-Uni, il existe un lobby pro-allemand dans la haute aristocratie, mais l'opinion est plutôt pacifiste, de même que la City, qui sait qu'une guerre coûte cher. Cependant, lorsque l'armée allemande viole la frontière belge, puis que Berlin déclare la guerre à la France, Londres, respectant les accords de la Triple-Entente, entre

Huit millions de Français mobilisés

Dans le déclenchement du drame, il existe la part du hasard : si seulement le chauffeur de François-Ferdinand, dans les rues de Sarajevo, avait pris un autre itinéraire. La personnalité des hommes exerçant le pouvoir, de François-Joseph à Nicolas II et de Poincaré à Guillaume II, est aussi un facteur qui ne peut être négligé. Dans ses Mémoires, le général Brécard décrit le chef du gouvernement français, le républicain-socialiste René Viviani, au sortir d'une réunion à l'Élysée, le 5 août 1914 : « Il me fit l'impression d'un homme dépassé par les événements ; il était véritablement effondré. » Raymond Aron écrira que, dans l'Europe de 1914, il n'y a « ni États loups, ni États agneaux ». En rappelant la formule, l'historien Rémy Porte souligne que la crise de juillet est affrontée par « des chefs d'État, de gouvernement ou d'états-majors qui s'efforcent, avec leurs tempéraments, leurs usages et leurs moyens, de faire prévaloir la position de leur pays en fonction de contraintes nationales et d'héritages propres⁹⁴ ».

Cependant, tout est en place, à l'été 1914, pour qu'à la suite d'un enchaînement inextricable de causes lointaines et de causes proches, un drame localisé se transforme en guerre générale. Encore que les événements déjouent là aussi les pronostics : rien ne laissait prévoir une guerre mondiale. L'Empire ottoman et la Bulgarie rejoindront en effet les Empires centraux, tandis que le Japon, l'Italie, la Roumanie, les États-Unis, la Grèce, les États d'Amérique du Sud et même la Chine se rangeront du côté de l'Entente. Le conflit se déroulera sur toutes les mers et, sur terre, au Proche-Orient ou en Afrique. Les grands chocs, ceux qui ont marqué la mémoire française, sont néanmoins ceux qui se dérouleront sur le sol européen, spécialement sur le front occidental.

À l'ouest, la guerre de mouvement, entamée en août 1914, prend fin quand les Allemands sont bloqués sur la Marne, puis dans les Flandres. Dès la fin de l'automne, Français, Britanniques et Belges s'enterrent face aux Allemands, sur une ligne qui s'étend de la mer du Nord aux Vosges. Trois ans durant, au gré des offensives, le front se déplace au mieux de quelques kilomètres, parfois de quelques centaines de mètres. On se bat pour une crête, une colline, une ferme, une tranchée. Ypres, la Champagne, Verdun, la Somme, l'Aisne : dans ces immenses batailles dévoreuses d'hommes, les armées s'affrontent presque sans bouger. Il en est de même en montagne, à partir de 1915, quand Austro-Hongrois et Italiens se combattent sur le front du Tyrol

et des Dolomites. À l'est, la guerre de mouvement se poursuit entre Russes, Allemands et Austro-Hongrois, dans les plaines immenses des confins européens, provoquant des pertes humaines et des souffrances non moins abominables.

En 1916, l'ampleur des pertes humaines et l'absence de résultats déterminants amènent des doutes dans les deux camps. Certains envisagent une paix blanche. Mais le sacrifice a été trop lourd pour que quiconque accepte de renoncer, et les hostilités continuent. En 1917, le pacifique Charles I^{er} d'Autriche n'est pas entendu. La guerre sous-marine entraîne les Américains dans le conflit, tandis que la Russie, en pleine révolution, abandonne le combat. Libérés de la guerre à l'est, les Allemands relancent l'offensive à l'ouest au printemps 1918. Mais l'Entente bénéficie de la supériorité numérique et matérielle, et bientôt de l'appoint américain. En quatre mois, la contre-offensive alliée permet la reconquête du Nord-Est de la France. Sur le front sud-est, en Italie et dans les Balkans, la désagrégation de l'Autriche-Hongrie contraint Vienne à signer l'armistice le 4 novembre 1918. Le 11 novembre suivant, l'Allemagne, vaincue et menacée par la révolution, dépose enfin les armes.

La guerre a duré cinquante et un mois. Elle a provoqué des hécatombes inimaginables : 700 000 hommes tombés des deux côtés à Verdun. Au total, plus de 9 millions de morts sont à déplorer chez les combattants d'une vingtaine de nations (1,3 million chez les Français), et 21 millions de mutilés et de blessés graves. Effroyable bilan, auquel s'ajoute un nombre indéterminé de victimes civiles.

Plus rarement cité, un autre chiffre mérite d'être retenu, celui des mobilisés : 48 millions d'hommes ont porté les armes chez les Alliés, 25 millions chez leurs adversaires. En France, 7,8 millions de citoyens (à peu près un homme sur trois) ont revêtu l'uniforme, dans un pays comptant moins de 40 millions d'habitants. Des hommes possédant une famille et des amis, si bien que, à travers eux, c'est toute la société qui a vécu le conflit. Si l'on défalque le nombre de morts et de disparus, 6,5 millions de Français, à partir de 1919, sont des anciens combattants. Sans doute n'ont-ils pas tous vécu l'enfer des premières lignes. Néanmoins, l'immense majorité d'entre eux a connu l'expérience de la guerre et n'éprouve aucune envie de « revoir ça ». De l'autre côté du Rhin, 11 millions d'anciens combattants considèrent plutôt que leur pays a une revanche à prendre. La suite de l'histoire se lit aussi dans ces chiffres.

Des témoignages incomplets

Quelle représentation ces anciens combattants se font-ils de l'épreuve qu'ils ont traversée ? Les mémoires familiales rapportent fréquemment que l'arrière-grand-père revenu vivant des Épargés ou des combats du moulin de Laffaux n'en parlait pas. De la camaraderie des tranchées, oui. Mais des combats, de la réalité des combats, non. Trois livres d'époque relatent la vie des poilus : *Le Feu* d'Henri Barbusse (1916), *Vie des martyrs* de Georges Duhamel (1917) et *Les Croix de bois* de Roland Dorgelès (1919). Barbusse, pacifiste qui s'est néanmoins engagé volontairement en 1914, déclenche la polémique, en pleine guerre, parce que son roman évoque les horreurs des tranchées. Ce qu'il décrit, pourtant, est très édulcoré.

Une autre polémique se déclenche en 1929, lors de la parution de *Témoins*, un ouvrage de Jean Norton Cru. Professeur de littérature et de langue françaises aux États-Unis, ce dernier est mobilisé en 1914 et passe trois ans au front, avant de servir comme interprète auprès des troupes américaines. Pendant dix ans, il dépouille les ouvrages rapportant des souvenirs de guerre, analysant 300 volumes publiés par 250 auteurs entre 1914 et 1928. Son objectif est de s'interroger sur la valeur du témoignage. Traquant ce qu'il dénonce comme des « légendes de guerre », Norton Cru, qui est devenu pacifiste, cherche à débusquer les outrances héroïques qui caractérisent nombre de récits, les exagérations, les artifices. D'après lui, tous les soldats avaient peur (ce qui est vrai), et la plupart, s'ils étaient capables d'attaquer, étaient également « antipatriotes » (ce qui n'est pas vrai).

Le livre de Jean Norton Cru est aujourd'hui l'objet d'une controverse entre spécialistes de la Grande Guerre : certains historiens, comme Frédéric Rousseau^{Q5}, louent le travail de démythification qu'il a entrepris, d'autres, comme Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker^{Q6}, lui reprochent d'être tombé dans le travers qu'il entendait contester, à savoir la reconstruction des faits après coup, notamment pour des raisons idéologiques.

Nous voilà au cœur d'une question centrale : la manière dont la Grande Guerre a été racontée. En 1933, Jacques Péricard écrit un *Verdun* pour lequel il a fait appel aux anciens combattants : 6 000 lettres lui ont été envoyées. Mais le livre ne traduit pas tout, parce qu'une bonne partie de ce qu'ont vécu les soldats paraît, à l'époque, tout simplement indicible, sauf à se complaire dans l'épouvante : les hurlements insoutenables du camarade à qui un éclat d'obus vient d'enlever une main, un bras ou un pied, le drôle de trou laissé par une tête arrachée, la cervelle ou les lambeaux de chair du copain qui se collent à vous, le gargouillis s'échappant d'un ventre éviscéré par un shrapnell, les flaques de sang, les cadavres dévorés par les rats, l'odeur

des corps en putréfaction, la puanteur de l'urine et des excréments.

Les nombreux généraux qui publient alors leurs Mémoires n'entrent pas dans les détails de la vie du combattant. Dans l'ouvrage de Pierre Renouvin, *La Crise européenne et la Grande Guerre*, paru en 1934, cinq fois réédité jusqu'en 1969 et considéré comme un classique de l'histoire universitaire, les poilus n'apparaissent pas. L'auteur a pourtant fait ce qu'on nommait à l'époque « une belle guerre » (il a été amputé du bras gauche), mais les 600 pages de son livre ne mettent en scène que des ministres, des diplomates et des commandants en chef. Renouvin s'en explique d'ailleurs : « Les témoignages des combattants, dont la consultation est très utile pour comprendre l'atmosphère de la bataille, ne peuvent guère donner de renseignements sur la conduite des opérations, car l'horizon de ces témoins était trop limité⁹⁷. »

Après la Seconde Guerre mondiale, le premier conflit mondial apparaît comme un enjeu dépassé, et le personnage de Pétain embarrasse : pour faire oublier le maréchal de Vichy, on choisit de ne plus parler du général de Douaumont. Dans les années 1960, la paix installée, Charles de Gaulle et Konrad Adenauer scellent la réconciliation franco-allemande : la haine du « Boche » devient incompréhensible. En 1984, François Mitterrand et Helmut Kohl renouvellent ce pacte en se donnant la main à Verdun, et la construction européenne est à l'ordre du jour : l'univers mental des hommes de 1914 s'éloigne de plus en plus.

Pourquoi ce regain d'intérêt pour 14-18 ?

Lorsque l'intérêt pour la Grande Guerre se réveille, c'est souvent sous l'angle de l'histoire sociale et culturelle. On étudie la vie quotidienne des combattants, la place des femmes, la propagande, le deuil, les grèves, le rôle de l'opinion publique. Le grand public se passionne moins pour les raisons politiques et stratégiques du conflit, mais lors de l'éclatement de la Yougoslavie (1991) et de la partition de la Tchécoslovaquie (1993), des historiens établissent le lien avec 1918, année qui vit naître ces deux États artificiels.

Pourquoi ce regain d'intérêt ? Stéphane Audoin-Rouzeau et Jean-Jacques Becker, deux des meilleurs spécialistes de la période, s'interrogent : « De même que la Grande Guerre échappe pour une part à notre entendement, en raison même de la disproportion entre les sacrifices qui furent consentis par les sociétés d'autrefois et les

enjeux réels du conflit tels qu'on peut les dégager aujourd'hui, de même les raisons de sa place dans la mémoire collective nous échappent aussi dans une large mesure⁹⁸. »

Sans doute n'existe-t-il pas une explication unique, mais plusieurs, qui peuvent se cumuler. La généalogie et la quête des ancêtres, par exemple, sont à la mode. Si plus de 8 millions de Français ont été mobilisés entre 1914 et 1918, la quasi-totalité des familles dont les ancêtres étaient français il y a un siècle peuvent s'inscrire dans cette tragédie collective. Nostalgie ? Les noms des monuments aux morts de nos campagnes se retrouvent sur les plaques apposées dans les églises. Ils témoignent de la vieille population française, et d'une société engloutie. Si les poilus étaient également des citadins, la plupart étaient des ruraux, et ces laboureurs, ces bourreliers ou ces tonneliers en uniforme bleu horizon représentent des types d'homme qu'on ne voit plus.

14-18, de plus, c'est une mémoire fédératrice, qui échappe à la guerre franco-française. La Seconde Guerre a divisé les Français, et certains choix de l'époque sont aujourd'hui inavouables. La guerre d'Indochine ou la guerre d'Algérie ont été contestées, et rejetées par l'opinion publique. Aucun opprobre, en revanche, ne s'attache aux poilus. Ils étaient des héros, et le restent. Et surtout des vainqueurs : la Grande Guerre reste le dernier conflit gagné de bout en bout par la France, et d'abord par elle. Regret d'un temps où le pays était une puissance mondiale ?

Jean-Baptiste Duroselle, en 1994, avait donné un sous-titre significatif à son livre sur la Grande Guerre : *L'incompréhensible*⁹⁹. Il estimait en effet qu'un « fossé incommunicable » séparait désormais les Français des combattants de la Première Guerre mondiale. L'auteur se référait notamment aux sondages d'opinion montrant que de nos jours, dans toute l'Europe occidentale, plus de la moitié des jeunes gens refuseraient de risquer leur vie pour leur pays.

Pour des générations nées en temps de paix, dont les parents n'ont eux-mêmes pas connu la guerre, comment comprendre que des millions d'hommes aient bravé la mort pour défendre leur patrie ? Pour des générations imprégnées par l'idée européenne, comment concevoir que les Français et les Allemands se soient tant haïs ? Pour des générations élevées dans le confort matériel, comment comprendre que, pendant des semaines, des mois et des années, des hommes, terrés au fond de leurs trous, aient enduré la peur, la souffrance, la morsure du froid, la brûlure du soleil, la faim, la soif, la boue, le manque de sommeil, l'absence d'hygiène, la vermine, les poux

et les rats ? Pour des générations habituées à revendiquer des droits, comment comprendre l'expression « faire son devoir » ? N'est-ce pas cet « incompréhensible » qui, paradoxalement, suscite la fascination pour la Grande Guerre ?

Mais cet incompréhensible, cet incommunicable, prête précisément à confusion. Faute de pénétrer cette époque, on lui prête les caractères et les mentalités de la nôtre. En 1998, la commémoration du quatre-vingtième anniversaire de l'armistice laisse l'historien interdit : la tonalité générale des cérémonies dépeint les combattants de la Grande Guerre comme des martyrs de la contrainte sociale. Foin du sacrifice patriotique, place aux droits de l'homme. Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker ironisent sur cette interprétation rétrospective : « Non seulement les combattants n'avaient été que des victimes non consentantes, mais, plus encore, les révoltés étaient désormais les seuls héros véritables. Les “mutins” de 1917 n'avaient-ils pas été, par leur révolte même, les précurseurs de l'unité européenne¹⁰⁰ ? »

Dans les bandes dessinées de Tardi, dans un film comme *Un long dimanche de fiançailles*, le poilu est le jouet d'un conflit monstrueux, où la condition du combattant viole la dignité humaine. Que la Grande Guerre ait été une monstrueuse tragédie n'est pas douteux. Que la condition du combattant de 14-18 ait été inhumaine, également. Mais ce n'était pas la perception des hommes du temps. D'où le contre-sens commis par le film *Joyeux Noël*, de Christian Carion, qui raconte une trêve entre Français, Britanniques et Allemands, la fête de la Nativité faisant taire le fracas des armes : « Un film réalisé avec la mentalité d'aujourd'hui, qui a largement oublié celle de l'époque, explique Annette Becker. De nos jours, on ne veut pas voir que, si la Première Guerre mondiale a été une tragédie, c'est parce que l'immense majorité des belligérants ont été résolus à la faire¹⁰¹. »

Du pacifisme au militarisme

En 1905, alors que la crise de Tanger entre la France et l'Allemagne fait entrer la guerre dans le champ du possible, différents courants socialistes se fédèrent au sein de la SFIO - Section française de l'Internationale ouvrière. À l'unisson de l'Internationale socialiste, qui entend défendre la paix, la SFIO devient l'agent du pacifisme, avec une forte orientation antimilitariste, héritage de l'affaire Dreyfus. Le parti socialiste est cependant partagé. À l'extrême gauche se tient Gustave Hervé, qui fonde *La Guerre sociale* en 1906. Cet hebdomadaire ne conçoit qu'une forme de guerre : la lutte des classes, la guerre civile. Récusant jusqu'à la notion de guerre défensive, le journal prône

l'insurrection en cas de conflit international. Jean Jaurès, pour des raisons tactiques, cherche à maintenir de bonnes relations avec le courant incarné par Gustave Hervé, mais il se reconnaît, lui, dans la tradition du patriotisme révolutionnaire et prône une armée démocratique inspirée du modèle de 1792.

En 1911 survient une nouvelle tension avec l'Allemagne, une fois encore à propos du Maroc : c'est la crise d'Agadir. Si le conflit est à nouveau évité, le pacifisme et l'antimilitarisme ont dès lors plus de mal à s'imposer. À gauche, le radical Clemenceau, vieux lutteur qui compte autant d'ennemis que d'amis, est hanté par le danger allemand depuis le coup de Tanger de 1905. « Nous devons à nos mères, à nos pères et à nos enfants, écrit-il dans *L'Aurore*, de tout épuiser pour sauver le trésor de vie française que nous avons reçu de ceux qui nous précédèrent et dont nous devons rendre compte à ceux qui nous suivront¹⁰². » La droite modérée, elle, est naturellement patriote, tel le Lorrain Poincaré, élu président de la République en 1913. Quant à la droite nationaliste, républicaine derrière Barrès ou monarchiste derrière Maurras et Bain-ville, elle est foncièrement antiallemande. En 1913, dans une réédition de *Kiel et Tanger*, le directeur de *L'Action française*, accusant le régime de ne pas préparer le pays à la guerre, pronostique « 500 000 jeunes Français couchés, froids et sanglants sur leur terre mal défendue¹⁰³ ». De son côté, Péguy accentue son évolution du socialisme au patriotisme : en témoignent ses polémiques contre Jaurès, dont il fustige les faiblesses envers Gustave Hervé. Dans le sillage de l'écrivain, les intellectuels catholiques, parfois venus du dreyfusisme, comme Ernest Psichari, sont désormais nombreux à se dire patriotes.

À partir de 1912, seuls persévèrent dans le lyrisme pacifiste une partie des radicaux et les socialistes de la SFIO, Jaurès en tête. « Dans l'ordre international, écrit-il dans *L'Humanité* en 1912, c'est nous qui avons raison de dire que l'ère des grandes guerres de nationalités est close¹⁰⁴. » Invité à Berlin, le leader socialiste prend la parole (en allemand) dans un meeting du parti social-démocrate : « Paix aux peuples et guerre à la guerre », proclame-t-il plein d'enthousiasme. Peu après, l'Internationale socialiste tient son congrès à Bâle. Mais certaines divergences se manifestent entre Allemands et Français : les premiers vantent les lois sociales dont leur parti a obtenu l'adoption dans l'empire de Guillaume II, tandis que les seconds, partisans de la grève générale, se montrent fiers d'habiter le pays de la Révolution et de vivre en république. Chez ces internationalistes, ce sont des différends nationaux qui s'esquissent.

En vue des élections législatives du printemps 1914, la SFIO fait

campagne « pour une politique extérieure dont le rapprochement avec l'Allemagne sera le premier jalon ». La coalition des radicaux et des socialistes remporte la majorité, mais renonce finalement à abolir la loi de trois ans. Après l'attentat de Sarajevo, pendant que monte la tension internationale, Jaurès refuse de voir ce qui va arriver. Le 15 juillet

1914, au congrès extraordinaire de la SFIO, l'« incurable optimiste » (selon le mot de Jean-Pierre Rioux) propose, en vue de contraindre les gouvernants à l'arbitrage et d'éloigner le spectre de la guerre, que le parti socialiste, s'alignant sur la CGT, appelle à l'agitation ouvrière et à la grève générale simultanée des deux côtés du Rhin. Argument auquel Jules Guesde, figure historique du socialisme français, rétorque, avec bon sens, qu'il n'existe aucune garantie que les Allemands en feraient autant, et qu'une grève constituerait donc une menace unilatérale pour le pays. La motion de Jaurès l'emporte quand même.

L'opinion aborde la guerre avec résolution

Le 29 juillet 1914, au lendemain de la déclaration de guerre de l'Autriche à la Serbie, le Bureau socialiste international se réunit à Bruxelles. Jaurès en dirige la délégation française. Les délégués conviennent d'intensifier les démonstrations pour la paix. Dans *L'Humanité*, le leader socialiste n'évoque cependant plus la grève générale, mais le « sang-froid qu'il faut garder ». Le 31 juillet au soir, il est assassiné. Nul ne peut dire ce qu'il aurait écrit dans son éditorial du lendemain, et s'il n'aurait pas fini par ouvrir les yeux.

Le 1^{er} août, la France et l'Allemagne mobilisent. La veille, le comité confédéral de la CGT, à l'unanimité, a finalement repoussé la grève générale. Gustave Hervé, qui a abandonné l'antimilitarisme depuis 1912, fait paraître son hebdomadaire barré d'un gros titre : « Défense nationale d'abord ! Ils ont assassiné Jaurès, nous n'assassinerons pas la France. » Le 2 août, lors d'un meeting de la SFIO, Édouard Vaillant donne le ton : « En présence de l'agression, les socialistes rempliront tout leur devoir. » « Il faut accomplir maintenant, renchérit Marcel Cachin, tout notre devoir envers la patrie. » Le 3, l'Allemagne déclare la guerre à la France. Le 4 août ont lieu les funérailles de Jaurès. Au nom de la CGT, Léon Jouhaux, qui participait un an plus tôt à une conférence pacifiste à Berlin, improvise un discours : « Acculés à la lutte, nous nous levons pour repousser l'envahisseur, pour sauvegarder

le patrimoine de civilisation et d'idéologie généreuse que nous a légué l'Histoire. Nous serons les soldats de la liberté. » Le même jour, à la Chambre, le président du Conseil, Viviani, donne lecture d'un message du président de la République. Raymond Poincaré appelle à « l'Union sacrée devant l'ennemi ». Les 98 députés socialistes votent les crédits de guerre.

Le 26 août, poussé par Poincaré, Viviani constitue un cabinet d'union nationale, dont font partie des ministres SFIO. Anticléricalisme oblige, seule la droite catholique n'est pas représentée au gouvernement. En quelques jours, l'ensemble du mouvement socialiste et syndical s'est rallié à la guerre et à l'Union sacrée. N'en déplaise à ceux qui, aujourd'hui, croient que la France de 1914 a été menée à la boucherie par les conservateurs et les nationalistes.

La France part en guerre. Le fait-elle la fleur au fusil, dans des wagons sur lesquels des mains joyeuses ont crayonné « À Berlin » ? Ce cliché a été balayé par l'étude de Jean-Jacques Becker sur l'état de l'opinion publique au cours de l'été 1914¹⁰⁵. Selon l'historien, c'est moins l'enthousiasme (qui a existé) que la résolution qui prédomine : le pacifisme n'a pas résisté au sentiment national. Ceux qui refusent l'ordre de mobilisation, les insoumis, sont en nombre infime : l'état-major s'attendait à une proportion de 13 % de réfractaires, il y en eut 1,5 %.

Mis à part la Russie, où la masse paysanne ne comprend pas le sens du conflit, les autres belligérants connaissent un élan identique. Au Royaume-Uni, où le service militaire n'existe pas, les bureaux de recrutement sont envahis par des milliers de volontaires. En Allemagne, les socialistes du SPD, à l'exception de Karl Liebknecht, votent les crédits de guerre, et les militants rejoignent leurs régiments. En Autriche-Hongrie, la douzaine de nationalités qui composent l'empire des Habsbourg répondent à l'appel de l'empereur, y compris les Serbes de Bosnie, qui vont affronter sans broncher les troupes du roi Pierre I^{er} de Serbie.

Dans les deux camps, en août 1914, les combattants partent toutefois avec une illusion qui explique leur détermination : la guerre va durer quelques semaines, quelques mois au plus. À l'automne, au pire à Noël, ils seront chez eux. Les malheureux vont déchanter : la guerre sera longue, et va les plonger dans un enfer dont ils n'ont pas idée.

Contrainte ou consentement

14-18, souligne Stéphane Audoin-Rouzeau, représente « une rupture historique fondamentale, aux conséquences déterminantes pour toute l'histoire du XX^e siècle ». Cette rupture, poursuit l'historien, « tient à un phénomène simple en apparence : le franchissement d'un seuil dans la violence de guerre¹⁰⁶ ». Les guerres de la Révolution et de l'Empire avaient provoqué des batailles terriblement meurtrières, mais ces affrontements duraient deux, trois ou quatre jours. En 1914 se met en branle une machine à tuer qui, quatre ans durant, broiera des millions d'hommes : 900 combattants trouveront chaque jour la mort sur le front français.

Sur le plan du matériel, fusils et mitrailleuses, crapouillots et canons, tout est conçu pour tuer, blesser, mutiler. Dans les premières lignes, lors des offensives, les hommes sont soumis à un pilonnage qui peut ne pas s'interrompre pendant plusieurs jours. La protection offerte par les tranchées et les parapets est dérisoire. Le soldat, impuissant, doit se coller contre terre, sans bouger et sans dormir, souvent sans boire et sans manger, en priant le ciel que les projectiles tombent plus loin. Les blessures sont sans précédent, l'armement étant conçu pour dilacérer les corps. Le sort des blessés est atroce : ils doivent attendre un brancardage hypothétique, qui se fera à travers des boyaux boueux, où les infirmiers glissent et parfois laissent chuter la victime, aggravant ses souffrances. Les postes de secours sont engorgés, et l'évacuation vers l'arrière aléatoire. Quant à ceux qui sont blessés entre les lignes, ils peuvent agoniser pendant des heures, ou des jours. « Le front, souligne Audoin-Rouzeau, fut le lieu de la mort de masse et anonyme. » Il faudrait encore évoquer la terreur suscitée par les attaques au gaz, ou la peur de l'assaut, quand il faut sauter dans la tranchée ennemie et tuer de sa main pour ne pas être tué.

Il existe bien sûr des plages de temps où le front est plus calme et le risque moins immédiat. Reste que les combattants subissant cette violence menaient quelques mois plus tôt une vie paisible de cultivateurs, d'artisans ou d'employés de bureau. Comment n'auraient-ils pas été marqués en profondeur, physiquement et psychiquement, par cette expérience inédite ?

Dans cet enfer, comment les hommes ont-ils tenu ? La réponse, bien sûr, varie selon les moments et les contextes, les théâtres d'opérations, les armées de chaque nation. Stéphane Audoin-Rouzeau présente trois facteurs explicatifs qui valent pour la grande masse des Français qui se sont battus sur le front nord-est.

Le poilu appartient à une compagnie qui fait partie d'un régiment, lui-même rattaché à une division. Mais le soldat, à son niveau, n'a pas

cette vision. La guerre, il la fait au sein d'un « groupe primaire », c'est-à-dire du petit groupe avec lequel il est engagé. Ce sont les compagnons de tranchée avec qui la nourriture et le tabac sont partagés, avec qui l'entraide est essentielle et garantit la survie : le blessé, s'il s'en sort, le doit d'abord à ses camarades qui ne le laissent pas tomber, la règle valant pour les officiers ou les sous-officiers dont les hommes s'occupent en cas de coup dur. « Faire son devoir », c'est aussi ne pas faillir pour ne pas mettre en péril, par son comportement, le groupe primaire dont les membres sont solidaires.

En deuxième lieu, les soldats ont pour la plupart une femme et des enfants qu'ils ont la volonté de protéger. Leur correspondance montre qu'ils sont au courant, même si celles-ci sont amplifiées par la propagande, des exactions commises par l'ennemi en territoire occupé (la Belgique et dix départements français). Ce sentiment de défense et de protection de ses proches est un des ressorts moraux du combattant.

En dernier lieu, et ce point est en corrélation avec le précédent, le sentiment d'hostilité envers l'adversaire est une réalité. Le patriotisme alors enseigné à l'école a été fortement intériorisé, balayant les élans pacifistes d'avant guerre. Cette haine du « Boche », attestée en 1914 et en 1915, culmine en 1916, l'année de Verdun, décroît en 1917, quand la lassitude de la guerre prédomine et que la révolution russe fait rêver certains d'un autre monde, et revient, très affirmée, en 1918, lors de l'offensive finale. Selon les sensibilités politiques, ce patriotisme est celui de Jeanne d'Arc ou celui des droits de l'homme, mais il légitime les souffrances et les sacrifices au nom de la « guerre du droit et de la civilisation contre la barbarie ».

Ce sentiment de haine envers l'étranger ennemi, porté à ce degré, nous est incompréhensible parce qu'il a disparu dans les mentalités européennes. En 14-18, il n'en est pas moins réel. Juliette Courmont a récemment analysé les théories et les rumeurs qui circulaient, en France, au sujet de... la mauvaise odeur des Allemands. Cette historienne en conclut que le conflit était en voie de « racialisation^{1Q7} ». Mais le symptôme était le même en face. Les travaux de Gerd Krumreich montrent que les armées du Kaiser ont cultivé cette mentalité guerrière, et que leur propagande dressait du Français l'image d'une bête malfais-ante¹⁰⁸.

Même si tout consensus social contient une part d'obligation qui s'impose à l'individu, les hommes de 14-18 ont consenti à la guerre. La question a donné naissance, dans les années récentes, à une passe d'armes entre historiens. Aux chercheurs rassemblés autour de

l'Historial de la Grande Guerre Jean-Jacques Becker, Stéphane Audoin-Rouzeau, Annette Becker, Christophe Prochasson - se sont opposés les historiens du Collectif de recherche international et de débat sur la guerre de 1914-1918 (CRID 14-18), fondé en 2005 : Frédéric Rousseau, Rémy Cazals, Antoine Prost. D'après ces derniers, des « stratégies d'esquive » devant le combat (refus d'obéissance, mutilations volontaires, etc.), repérables pendant tout le conflit, manifestent que le supposé consentement des poilus dissimulait la contrainte à laquelle ils cherchaient à échapper.

Querelle de spécialistes, aggravée par des rivalités universitaires ? Pour une part. Mais l'idéologie n'est pas absente du débat. À vouloir axer sa recherche sur des phénomènes réels mais marginaux, le risque est grand de majorer leur importance et de les interpréter en fonction du regard d'aujourd'hui sur le rapport du citoyen à l'autorité ou à la société. Qui peut croire que la peur du gendarme et des conseils de guerre aient suffi, quatre ans durant, à faire combattre des millions de soldats ? Mettre systématiquement en avant, comme le font nombre de livres ou de films, les témoignages de poilus à coloration pacifiste et présenter comme essentiels, dans le déroulement de la guerre, des épisodes comme les mutineries ou les fraternisations, c'est déformer la réalité historique.

Le mythe des fusillés pour l'exemple

Le 5 novembre 1998, Lionel Jospin, alors Premier ministre, réclame, dans un discours prononcé à Craonne, la réintégration « dans notre mémoire nationale des soldats fusillés pour l'exemple ». Fusillés pour l'exemple ? La formule favorise toutes les supputations, et entretient la confusion entre deux sujets différents : d'une part, les exécutions individuelles qui ont eu lieu sur le front, par décision de justice, pendant toute la durée du conflit, et, d'autre part, la répression des mouvements de désobéissance collectifs, couramment désignés comme mutineries, qui se sont manifestés pour l'essentiel en **1917**.

On l'a dit, la Grande Guerre a mobilisé 8 millions de Français, et a coûté la vie, par jour, à une moyenne de 900 d'entre eux. Or, pour l'ensemble du conflit, un total de 2 400 condamnations à mort ont été prononcées dans les armées françaises, dont 600 ont été exécutées. La valeur humaine ne s'appréciant pas en chiffres, cette disproportion ne justifie pas de se désintéresser de ces 600 fusillés, mais sur le plan historique, ce rappel numérique est nécessaire.

Ces condamnations ont été portées pour des motifs très divers :

abandon de poste en présence de l'ennemi (les mutilations volontaires entrant dans cette catégorie), désertion, refus d'obéissance, outrages et voies de fait sur un supérieur, mais aussi crimes de droit commun (assassinats, viols). Selon l'étude minutieuse du général André Bach¹⁰⁹, les deux tiers des condamnés de cette catégorie sont fusillés en 1914 et 1915. Entre août et décembre 1914, la guerre de mouvement impose la mise en œuvre de mesures disciplinaires sévères, destinées à enrayer les moments de panique qui affectent des unités peu aguerries, subitement confrontées à la violence du feu. Dans cette situation extrême, quelques exécutions sommaires sont même recensées. À partir de 1915, la stabilisation du front et l'expérience acquise par les soldats font diminuer ces cas. Les cours martiales instituées en 1914 sont bientôt supprimées, et dans les accusations les plus graves, les inculpés bénéficient d'avocats civils. Des garanties leur sont offertes : recours en révision, examen des dossiers par le président de la République, qui exerce largement son droit de grâce. Les autorités militaires, conseillées par les médecins, prennent de plus en compte le *shell shock*, ce traumatisme psychologique provoqué par l'explosion des obus ou des mines, qui laisse dans les lignes des combattants hagards et égarés.

Les condamnés dont le recours en grâce est rejeté ne sont pas « fusillés pour l'exemple », au sens d'un droit arbitrairement exercé : au regard du Code de justice militaire, ils sont coupables d'une faute. Cela n'empêche pas, bien sûr, que des erreurs soient commises dans l'appréciation de cette faute. Le général Bach qualifie de ce point de vue 1915 d'« année des bavures ». Ces injustices flagrantes, toutefois, ont donné lieu, après guerre, à des réhabilitations officielles. En 1914, un caporal et six soldats du 298^e RI sont exécutés pour abandon de poste, à Vingré, alors qu'ils ont battu en retraite en obéissant à un ordre de repli. Ils seront réhabilités par la Cour de cassation en 1921. En 1915, Joseph Gabrielli, du 140^e RI, est condamné et fusillé pour abandon de poste : ce Corse qui ne parlait que sa langue avait perdu le contact avec sa compagnie, après s'être fait soigner d'une blessure. Il sera réhabilité par la Cour spéciale de justice en 1933. En 1916, à Verdun, après que le 34^e RI, au bout de quatre jours de combat, a été décimé et que son colonel et tous ses officiers supérieurs ont été tués, deux sous-lieutenants se replient avec une centaine de survivants. Cinq jours après, le commandement de la division les inculpe pour abandon de poste, et ils sont condamnés à être passés par les armes. En 1921, le ministre de la Guerre écrira à la veuve de l'un des deux sous-lieutenants que l'exécution était le fruit d'une « application erronée des règlements », et en 1934, devant les élèves de Saint-Cyr, le maréchal Pétain déclarera que les deux hommes sont « morts pour la

France ».

Tous ces cas sont absurdes et révoltants. Ils ne peuvent être isolés, pour autant, de leur contexte, comme on jugerait d'une erreur policière dans une société en paix. Ces exécutions ont eu lieu dans un univers de fer, de feu et de sang, où les normes sociales habituelles étaient bouleversées, et où des centaines d'hommes mouraient quotidiennement dans des conditions atroces. Aujourd'hui, dans une société où la peine capitale n'existe plus, les odes aux « martyrs de Vingré » ou les hommages aux caporaux de Souain, condamnés à mort pour refus de monter à l'assaut et réhabilités en 1934 (épisode porté à l'écran, en 2009, dans le téléfilm *Blanche Maupas*), reviennent comme des antiennes, stigmatisant la cruauté du système répressif du temps. Un ouvrage recensant la cinquantaine de cas de condamnés réhabilités est récemment paru recouvert d'un bandeau rouge : « Enquête sur les crimes de la justice militaire [110](#). » Presque un siècle après les faits, que signifie cet antimilitarisme rétrospectif ?

Pour se replacer dans l'esprit de l'époque, il convient encore de signaler les réactions mélangées des soldats requis pour faire partie des pelotons d'exécution. « C'est un malheur, écrit l'un d'eux en 1915, mais d'un autre côté cela donnera à réfléchir à tous ceux qui ont l'habitude de tirer au flanc [111](#). »

Les mutins étaient aussi des patriotes

Les mutineries de 1917, qui se soldent également par des condamnations à mort, constituent un autre sujet. Elles résultent d'une lassitude des combattants, alors que la guerre dure depuis trois ans, sans résultat décisif, et de l'échec de l'offensive Nivelle. Le nom de cet officier supérieur est flétri par la mémoire collective, parce qu'il symboliserait le mépris du commandement pour la vie des soldats. « Généralités approximatives [112](#) », rappelle l'historien Rémy Porte.

Le général Nivelle, on l'a oublié, était auréolé de prestige pour avoir contribué à la victoire de Verdun. Le 12 décembre 1916, il est nommé commandant en chef des armées du Nord et du Nord-Est, en remplacement de Joffre, disgracié (mais nommé maréchal) après l'insuccès de la bataille de la Somme. Nivelle, reprenant les plans de son prédécesseur, entend percer le front allemand entre Reims et Soissons. Le ministre de la Guerre, Painlevé, et tous les chefs d'armée, dont Pétain, lui font valoir les risques de l'entreprise. Les Britanniques sont réticents, ce qui retarde les préparatifs. Pendant ce temps, les Allemands consolident leurs défenses et accumulent les réserves, ce

que Nivelles ignore. Le 16 avril 1917, l'attaque alliée est déclenchée sur un front de 70 kilomètres, avec une préparation d'artillerie insuffisante et par un temps exécrable. La falaise du Chemin des Dames est une forteresse sur laquelle les Allemands ont installé, en certains endroits, une mitrailleuse tous les dix mètres. Les poilus se heurtent à un mur de feu : c'est un carnage. En deux jours, on dénombre près de 140 000 hommes tués, disparus, blessés ou prisonniers. Dès le 19 avril, Nivelles interrompt l'offensive. Pour les hommes qui ont consenti jusqu'ici des sacrifices énormes, cette saignée apparaît vaine.

Le 4 mai suivant, après avoir regroupé ses forces et revu son dispositif, Nivelles décide cependant de relancer ses troupes à l'attaque, sur un front plus limité et moins exposé. C'est dans ces circonstances que se multiplient les actes de désobéissance collective. De tels phénomènes ont déjà été observés en 1916, bien avant l'offensive Nivelles. Mais là, ils forment une vague qui apparaît le 29 avril, atteint son sommet fin mai-début juin, puis décroît à partir du 10 juin et s'éteint en juillet.

Dans la majorité des cas, il s'agit de refus de monter en ligne. Dans d'autres, de rassemblements à l'arrière, souvent dans les gares, accompagnés de troubles plus ou moins graves. Des rixes opposent des soldats à d'autres. À Ville-en-Tardenois, le général Bulot est malmené et traité de « buveur de sang ». À Cœuvres, à Missy-au-Bois et à Soissons, deux régiments d'infanterie annoncent qu'ils vont marcher sur Paris : encerclés par la cavalerie, ils se soumettent au bout d'une semaine. À l'origine de ces désordres, il y a l'épuisement des combattants, leur désespoir, l'effet des rumeurs et, comme on disait alors, « l'abus de boisson ».

À l'époque, les journaux n'en disent rien : la censure veille. C'est après guerre que la propagande pacifiste et antimilitariste donne rétrospectivement de la publicité à ces mouvements divers, en leur conférant la dimension d'un mythe : en 1920, l'historien marxiste Albert Mathiez avance le chiffre de 2 700 mutins passés par les armes. Dans l'armée, le sujet restera tabou jusqu'aux années 1960, quand Guy Pedroncini, un historien ayant choisi d'étudier le sujet, s'aperceva que toutes les archives étaient disponibles [us](#). Son livre reste une référence, mais doit être complété par des travaux plus récents, comme celui de Denis Rolland¹¹⁴. Pedroncini recense des troubles très graves, au printemps 1917, dans 9 divisions, des problèmes sérieux dans 15, des incidents répétés dans 25, des difficultés mineures dans 17, et aucun incident dans 44 autres. Sur un total de 110 divisions françaises, 66 auraient été touchées, 8 % de manière

sérieuse, 20 % de manière significative. Denis Rolland revoit ces chiffres à la hausse : selon lui, 78 divisions ont été concernées par 161 mouvements collectifs de plus ou moins grande amplitude, qui ont touché entre 59 000 et 88 000 participants.

Un complot révolutionnaire ? Certains généraux l'ont cru sur l'instant. Bien que certains soldats aient chanté *L'Internationale*, la rapidité avec laquelle le mouvement s'est dégonflé et le repentir exprimé par la plupart des intéressés écartent cette hypothèse. Aucune organisation ne s'est manifestée derrière la vague de désobéissances du printemps 1917. Le terme de mutins, qui continue d'être employé à ce propos, est d'ailleurs impropre. Les hommes qui ont participé au mouvement se sont battus durement lors des semaines précédentes. Ils ne désiraient nullement quitter les lignes, et auraient résisté si les Allemands avaient attaqué. Ce qu'ils refusaient, c'était de partir vainement à l'assaut, de risquer la mort pour rien, d'avoir l'impression d'être, selon l'expression consacrée, de la chair à canon.

Beaucoup d'officiers l'ont compris ainsi. Dans un rapport, le colonel Quintard, du 32^e RI, estime que les contestataires « ont voulu protester contre le manque de permissions ». « Leur geste, poursuit l'officier, a dépassé leur volonté. Ils n'ont jamais eu l'idée de refuser d'aller à l'ennemi, ils l'ont prouvé les jours suivants. Ce sont des braves gens, prêts à tous les sacrifices. » Un grand chef l'a compris aussi : le général Pétain. Le 15 mai 1917, il remplace Nivelle. Aussitôt, il décide d'améliorer les conditions de vie des poilus : permissions plus longues et plus fréquentes, ordinaire de meilleure qualité, cantonnements de l'arrière plus confortables. Et contre ceux qui lui recommandent la sévérité, le commandant en chef limite la répression au maximum. Sur les dizaines de milliers d'hommes qui ont pris part au mouvement, 629 sont condamnés à mort entre juin et décembre 1917. Et seulement 49 de ces peines capitales sont exécutées. À quoi s'ajoutent 2 873 condamnations à des peines de prison, dont 1 381 peines supérieures à cinq ans. Pétain, vainqueur à Verdun en 1916 et chef paternel en 1917, devient immensément populaire chez les poilus.

Aujourd'hui, le mythe des mutineries persiste, mis en musique par *La Chanson de Craonne* : « Adieu la vie, adieu l'amour/ Adieu toutes les femmes/ C'est bien fini, c'est pour toujours/ De cette guerre infâme/ C'est à Craonne, sur le plateau/ Qu'on doit laisser sa peau/ Car nous sommes tous condamnés/ Nous sommes les sacrifiés. » La télévision s'en mêle, et bien sûr le cinéma, depuis que *Les Sentiers de la gloire*, film de Stanley Kubrick tourné en 1957 et resté interdit de projection, en France, jusqu'en 1975, a été érigé au rang de chef-

d'œuvre. Le scénario met en scène des généraux cyniques, prenant du plaisir à faire exécuter des soldats innocents. Un chef-d'œuvre cinématographique, peut-être, mais une pure fiction.

Récemment, André Loez, un jeune chercheur lié au CRID 14-18, a publié un livre où il aspire à prouver que la conduite des mutins traduisait le refus de la guerre sous-jacent dans la société française : mouvements sociaux, grèves, protestations, tapage, prises de parole¹⁵. En quelque sorte Mai 68 en juin 1917... Comment expliquer, alors, que les hommes qui s'étaient rebellés au printemps 1917 aient accepté de combattre un an et demi encore, et qu'ils aient repris l'offensive en 1918, jusqu'à la victoire ?

Joyeux Noël, le film de Christian Carion, a attiré l'attention, dans le même registre, sur les fraternisations entre soldats des deux camps. Le phénomène est avéré, surtout pendant l'hiver 1914-1915. Mais il a été limité en nombre, en ampleur et en durée. Les historiens qui s'évertuent à le ressusciter peinent d'ailleurs à constituer sur le sujet un dossier fourni, tant leur moisson est maigre¹⁶. Et les témoignages des combattants qui ont vécu ces scènes relativisent l'idéal pacifiste qui leur est aujourd'hui prêté. Un poilu écrit à sa femme le 4 janvier 1915 : « Pour le jour de l'An, dans certaines tranchées, les Boches et les Français ont fumé le cigare ensemble. Les quatre Français qui avaient été chez les Boches sont revenus, mais nous avons gardé les Boches. » Un autre raconte comment Allemands et Français communiquent au moyen de cailloux auxquels ils ont attaché des papiers, demandant à échanger du vin et du pain contre des cigares. Mais il conclut : « Tu vois, l'histoire vaut d'être racontée, ce qui n'empêche pas, lorsqu'il y a attaque, de part et d'autre, de chercher à se faire du mal. » Le cinéaste Christian Carion a soutenu un projet de monument aux fraternisations. Celui-ci avait été lancé, dans les années 1990, par Marie-Christine Blandin, alors présidente du conseil régional du Nord-Pas-de-Calais, et adhérente des Verts : encore un regard idéologique sur 14-18.

Le suicide de l'Europe

« Trêves et mutineries ont été marginales, résume Annette Becker. Tout le mystère est là : massivement, la chair à canon a accepté d'être de la chair à can-on¹⁷. » Sans doute la mentalité du front n'était-elle pas celle de l'arrière. Cependant, même chez les civils, c'est le consentement à la guerre qui a dominé, tant le consensus social était prégnant, et même si c'était sans joie. « Dans la population, estime Jean-Jacques Becker, la résolution du début a fait progressivement

place à la résignation à l'inévitable¹¹⁸. »

En Allemagne, le parti social-démocrate s'est scindé en deux, une partie militant pour la paix, mais sans emprise sur les événements. En France, une minorité pacifiste s'est formée au sein de la SFIO, devenue la majorité en 1918. Elle n'a pas eu plus d'influence sur le déroulement de la guerre. Des contacts entre pacifistes des deux camps ont eu lieu en Suisse, mais n'ont débouché sur rien de concret. Les mouvements sociaux de 1917 et 1918, observés en Allemagne, en Autriche-Hongrie et en France, provenaient d'un mécontentement lié à l'élévation du coût de la vie et aux difficultés du ravitaillement. Dans les meetings, les orateurs réclamaient la paix. Mais les ouvriers ne voulaient pas de la défaite de leur pays : au bout d'un certain temps, les grévistes reprenaient le travail, et la guerre se poursuivait...

Accorder une importance démesurée à la contestation du conflit est à nouveau un anachronisme. C'est dans les années 1920 que le pacifisme deviendra un véritable courant d'opinion, rétrospectivement, au regard de la somme invraisemblable de souffrances qui avaient été infligées à des millions d'hommes. Mais pendant la Grande Guerre, ceux qui voulaient qu'elle fût « la der des ders » s'étaient battus, et souvent avec courage.

Le 28 juin 1919, cinq ans jour pour jour après l'attentat de Sarajevo, vingt-huit nations étaient représentées à Versailles pour la signature du traité de paix avec Berlin. L'Allemagne était chargée de toute la culpabilité : de quoi nourrir son ressentiment. La France était victorieuse. Un vainqueur exsangue, épuisé et ruiné, qui perdait sans se l'avouer son statut de grande puissance : le nouvel ordre européen était l'œuvre de Wilson, le président américain. L'Autriche-Hongrie, pivot de l'Europe centrale, était liquidée, de même que l'Empire ottoman, ouvrant la voie à une périlleuse recomposition du Moyen-Orient.

La brutalisation politique des sociétés européennes, selon l'expression de l'historien américain George Mosse¹¹⁹, est un legs de la Grande Guerre. Le communisme est né de la Grande Guerre. Le nazisme est un fruit de la Grande Guerre. La Seconde Guerre est une suite de la Grande Guerre. Le basculement de puissance de l'Europe vers les États-Unis est un effet de la Grande Guerre. On n'en finirait pas d'énumérer les séquelles du conflit de 1914-1918, matrice du monde moderne. Une « guerre civile européenne ».

L'expression est de Lyautey, et elle est juste. Mais combien à l'époque l'avaient compris ? Une poignée, impuissante à empêcher l'Europe de

se suicider.

La Seconde Guerre mondiale au prisme de la Solution finale

En 1968, un écrivain de 22 ans publie son premier roman. Dans la bouche d'un de ses personnages, il a mis cette tirade : « Les Juifs n'ont pas le monopole du martyre ! On comptait beaucoup d'Auvergnats, de Périgourdins, voire de Bretons à Auschwitz et à Dachau. Pourquoi nous rebat-il les oreilles avec le malheur juif ? Oublie-t-on le malheur berrichon ? Le pathétique poitevin ? Le désespoir picard¹²⁰ ? » L'auteur s'appelle Patrick Modiano, et son livre, *La Place de l'Étoile*. En 1985, à la faveur d'une réédition, le romancier, devenu célèbre, supprime ce passage : même dans un roman, ce ton goguenard à propos d'un sujet aussi sensible ne passe plus.

En 1945, de l'Europe à l'Asie et de l'Afrique au Pacifique, c'est par dizaines de millions que l'on compte les morts de la guerre, militaires tués au combat ou victimes civiles, au point que, aujourd'hui encore, les historiens sont incapables, faute de sources fiables, d'arrêter un chiffre exact des pertes : au moins 38 millions de morts, peut-être 64.

La France, à elle seule, a déploré 60 000 militaires tués pendant la campagne de mai-juin 1940 ; 2 900 fusillés sur décision des tribunaux militaires allemands ; 800 otages fusillés ; 36 000 déportés politiques morts dans les camps de travail ; 6 800 victimes d'exécutions sommaires perpétrées par les Allemands entre juin et novembre 1944 ; 2 500 civils morts sur le territoire du Reich ; 4 300 soldats de Vichy et 3 200 Français libres tués lors des affrontements franco-français d'Afrique ou du Moyen-Orient ; 112 000 victimes civiles de 1940 à 1945, dont 50 000 à 70 000 écrasées sous les bombes alliées ; 22 800 militaires tués dans les armées de la Libération ; 13 700 FFI morts au combat ; 2 200 tués lors du coup de force japonais en Indochine ; entre 30 000 et 40 000 prisonniers de 1940 morts en captivité ; 32 500 Alsaciens et Lorrains morts « malgré eux » sous l'uniforme allemand ; 9 000 victimes de « l'épuration sauvage ». Et 73 000 Juifs, déportés pour raison raciale, morts dans les camps¹²¹.

Or, à écouter le discours dominant, celui qui prévaut au cinéma, à la télévision, dans les livres ou les commémorations officielles, le sort

tragique de ceux qui ont été déportés uniquement parce qu'ils étaient juifs paraît désormais le seul à bouleverser les consciences. La mémoire française ne parle plus des régiments qui, pendant la campagne de mai-juin 1940, tinrent bon dans les Ardennes ou sur la Somme ou des cadets de Saumur qui se firent tuer sur les bords de la Loire, ni des soldats qui versèrent leur sang, en 1944-1945, en Italie, en Provence ou en Alsace. Comme si la guerre n'avait pas été d'abord un événement militaire. Les 2 millions de prisonniers qui ont croupi dans leurs stalags ou leurs oflags de Saxe ou de Poméranie et les 3,5 millions de civils français contraints de travailler pour le Reich, notamment les requis du STO, ne suscitent plus aucune pitié rétrospective. Les anonymes des réseaux de résistance ? Les maquisards du Vercors ? Naguère tant glorifiée, leur geste n'émeut plus qu'épisodiquement les foules.

Dans cette somme inimaginable de souffrances, d'afflictions et de drames de toute nature que fut le deuxième conflit mondial, le regard se focalise sur la persécution et l'extermination dont les Juifs furent victimes. Comme si ceux ayant souffert pour ce qu'ils *étaient* suscitaient plus la compassion, désormais, que ceux ayant souffert pour ce qu'ils *faisaient*.

La tragédie juive a son origine propre, sa spécificité, ses modalités. Pour autant, peut-elle être isolée de son contexte ? Du point de vue historique, le massacre de 5,5 à 6 millions de Juifs entre 1941 et 1945 doit-il être abordé comme un absolu, quasiment comme un objet métaphysique, ou traité comme un événement situé et daté, et à ce titre susceptible, comme tout épisode historique, de subir la comparaison avec d'autres drames ? « La Shoah occulte tout ce qui n'est pas la Shoah, observe ainsi Alain Finkielkraut, et nous échouons alors à prendre la mesure du XX^e siècle en méditant ce double crime que fut la tuerie de Katyn et son attribution aux nazis, validée par le tribunal de Nuremberg¹²². »

Les persécutions exercées par les nazis à l'encontre des Juifs ont commencé avant la guerre, et se sont radicalisées à partir du déclenchement du conflit. Pour autant, elles ne sont pas à l'origine de la Seconde Guerre mondiale : engageant vingt-cinq nations, celle-ci s'est déroulée sur tous les continents, souvent très loin de cette Europe où, au même moment, les Juifs étaient massacrés. Auschwitz est une tragédie, mais cette tragédie ne peut être dissociée des circonstances historiques qui ont conduit à l'édification de camps de la mort au centre du continent.

La république de Weimar contre le traité de Versailles

Le 11 novembre 1918, Berlin signe l'armistice. Le maréchal Foch et le président Wilson ont refusé au général Pétain une ultime offensive qui aurait permis d'occuper une partie de l'Allemagne et de contraindre son armée à la capitulation. Les Allemands cessent les hostilités sans qu'un coup de feu ait été tiré sur leur territoire, et avec le sentiment de n'avoir pas été vaincus par les armes.

Le 28 juin 1919, le traité de Versailles astreint l'Allemagne à des indemnités considérables, la prive de vastes territoires, mais lui laisse son unité politique. « Une paix trop douce pour ce qu'elle a de dur, trop dure pour ce qu'elle a de doux¹²³ », analyse Jacques Bainville dans un livre prophétique qui, dès 1920, prédit une nouvelle conflagration européenne. Démembrée et humiliée, dépourvue d'armée, l'Allemagne reste un État homogène dans une Europe centrale balkanisée, où l'on a créé de toutes pièces des États sans frontières naturelles ni historiques, qui semblent des proies toutes désignées. L'article 231 du traité, qui fait porter sur Berlin la totale responsabilité du conflit, suscite dès 1919 une intense polémique entre vainqueurs et vaincus. À peine la Grande Guerre est-elle terminée que les passions nationales des Allemands sont excitées.

L'Allemagne n'a pas attendu Hitler, contrairement à une idée reçue, pour sortir des contraintes que lui sont imposées. La république de Weimar - encouragée par l'opinion publique allemande, communistes compris - regarde le traité de Versailles comme un diktat. À Berlin, le gouvernement social-démocrate s'oppose au règlement des indemnités de guerre. En

1921, la France réplique en occupant trois villes de la Ruhr, puis, en 1923, avec l'appui des Belges, la totalité de la région, sans se soucier de l'hostilité des Anglais et des Américains, mais bientôt contrainte d'en rabattre quand le franc cède sous la spéculation.

À Paris, en 1924, après la victoire du Cartel des gauches, Aristide Briand devient ministre des Affaires étrangères, poste qu'il occupera pendant six ans. Cet idéaliste a foi dans la réconciliation entre les ennemis d'hier, au point de ne pas voir que son homologue allemand, Gustav Stresemann, poursuit méthodiquement un but qu'il révèle, en 1925, dans une lettre au Kronprinz, le fils de l'empereur déchu : « L'essentiel est la libération de notre sol. C'est pourquoi la politique

allemande devra, pour commencer, suivre la formule que Metternich adoptait en Autriche après 1809 : *finassieren*. »

Berlin remporte alors une suite de succès diplomatiques. Le plan Dawes, signé à Londres en 1924 pour sauver la république de Weimar de la faillite, prévoit l'échelonnement de la dette allemande et l'évacuation de la Ruhr et de Cologne. En 1925, à la conférence de Locarno, l'Allemagne reconnaît sa nouvelle frontière occidentale (acceptant la restitution de l'Alsace-Lorraine) et la démilitarisation de la Rhénanie. « Les États-Unis d'Europe commencent, se réjouit Briand. La France et l'Allemagne s'engagent solennellement et réciproquement à ne recourir à la guerre en aucun cas. » En 1926, l'Allemagne est admise au sein de la Société des Nations. En 1928, le pacte Briand-Kellog, paraphé par soixante-quatre pays, déclare la guerre « hors la loi ». En 1929, le plan Young, signé à Paris, étale le paiement des dettes de guerre de l'Allemagne jusqu'en... 1988. En 1930, nouvelle concession, Briand ordonne, cinq ans avant la date prévue par le traité de Versailles, l'évacuation de la Rhénanie. En 1932, enfin, la conférence de Lausanne met fin aux réparations de guerre allemandes. La république de Weimar, à cette époque, vit ses dernières semaines.

Hitler à la conquête de l'Allemagne

Adolf Hitler, agitateur nationaliste incarcéré après l'échec de sa tentative de putsch à Munich, en 1923, a repris son activité dès sa sortie de prison. En 1924, sans renoncer à la violence dans la rue, il se fixe pour objectif la conquête légale du pouvoir. Aux élections de 1928, son parti n'obtient que 12 députés. Mais en **1930**, ce sont **107** nationaux-socialistes qui entrent au Reichstag. À l'élection présidentielle d'avril 1932, Hitler échoue devant Hindenburg, mais en récoltant près de 37 % des voix. Au mois de juillet suivant, alors que la crise économique née du krach de Wall Street ravage l'Europe, son parti rafle **230** sièges au Reichstag, devançant toutes les autres formations, chiffre ramené en novembre, à la suite de nouvelles élections, à 196 sièges. Les conservateurs, s'imaginant amadouer Hitler, lui ouvrent les portes du pouvoir. Le **30** janvier 1933, le maréchal Hindenburg appelle l'ancien caporal de l'armée bavaroise à la chancellerie du Reich. Six semaines plus tard, avec près de 44 % des suffrages, le NSDAP remporte 288 sièges au Reichstag. En quelques mois, se faisant accorder les pleins pouvoirs, érigeant le parti national-socialiste en parti unique, Hitler établit sa dictature.

Depuis le début, le nouveau chancelier a toujours tenu le même discours. Promettant le relèvement national et la justice sociale, il

prêche la lutte contre les « ennemis de l'intérieur » : les capitalistes, les Juifs, les communistes et les « traîtres de novembre [1918] ». Son parti, qui récoltait 800 000 suffrages en 1928, en a obtenu 17,5 millions en 1933. Comment expliquer, en cinq ans, une progression aussi foudroyante ? Tout simplement par le fait que, dans une période d'incertitude aggravée par les faiblesses de la république de Weimar et par le désarroi suscité par la crise économique de 1929, des millions d'Allemands ont misé sur Hitler. Des Allemands qui n'adhéraient pas nécessairement à tous ses propos, parfois considérés comme des outrances que l'exercice du pouvoir se chargerait de corriger, mais qui approuvaient, pour l'essentiel, un projet fondé sur la volonté de rétablir l'autorité de l'État et de rendre sa fierté à l'Allemagne.

L'ascension du parti nazi s'est traduite concomitamment par l'effondrement des partis bourgeois, des formations libérales du centre et du parti nationaliste de droite. Avant même que s'instaure le régime dictatorial de 1933, des foules considérables ont assisté librement aux meetings de Hitler. En proportion, les communistes et les catholiques ont mieux résisté aux sirènes nationales-socialistes, parce qu'ils représentaient deux sous-cultures confinées aux marges de l'identité allemande, depuis que Bismarck avait interdit le parti social-démocrate et combattu l'Église romaine. Les études menées sur la composition du vote nazi ne corroborent pas le présupposé selon lequel tel ou tel milieu social aurait porté Hitler au pouvoir -pas même les chômeurs. Ce qui a fait le succès de l'hitlérisme, c'est bien sa prétention à rassembler le peuple allemand tout entier, son ambition de créer une communauté nationale unie, délivrée des antagonismes de classes. Le parti nazi, souligne Philippe Burrin, « a dans une large mesure transcendé les clivages traditionnels de la politique allemande pour devenir le premier grand parti national depuis l'uni-fication¹²⁴ ».

À la mort d'Hindenburg (1934), Hitler cumule les fonctions de président et de chancelier. Maître du pays, il applique aussi son programme en politique étrangère. Dans *Mein Kampf*, brûlot au style confus mais au dessein cohérent, il a annoncé que la priorité, à ses yeux, était d'effacer l'humiliation du traité de Versailles. Pour ce faire, dès son accession au pouvoir, il fait sortir l'Allemagne de la Société des Nations. En 1935, il rétablit le service militaire, sans entraîner d'autre réplique que des protestations platoniques de la part des vainqueurs de 1918. En 1936, il envahit la zone démilitarisée de la Rhénanie, coup de poker face auquel, une nouvelle fois, la France et l'Angleterre restent sans réagir.

À partir de cette date, le dictateur ne cesse de pousser ses pions. En mars 1938, il annexe l'Autriche, et les démocraties occidentales ne

bronchent pas devant cette liquidation d'un État souverain. Deux mois plus tard survient l'affaire des Sudètes, une minorité allemande de Tchécoslovaquie qui réclame son rattachement au Reich. À la suite de la victoire des nationalistes allemands aux élections locales, Hitler prépare une intervention militaire dans la région. Lors de la conférence de Munich, en septembre 1938, Daladier, le président du Conseil français, et Chamberlain, le Premier ministre britannique, finissent par accepter le rattachement des Sudètes à l'Allemagne afin d'éviter l'affrontement. En mars 1939, l'Allemagne occupe ce qui reste de la Tchécoslovaquie. Le 23 août suivant, coup de tonnerre : par son alliance avec Staline, Hitler achète la paix avec la Russie. Le 1^{er} septembre, il attaque la Pologne, qui sera également envahie, le 17 septembre, par les Soviétiques. Le 3 septembre, la France et la Grande-Bretagne déclarent la guerre à l'Allemagne. Après huit mois de « drôle de guerre », l'offensive fulgurante de la Wehrmacht, le 10 mai 1940, s'achève, en six semaines, par la plus effroyable défaite de l'histoire de France, et l'Angleterre est seule à poursuivre le combat.

Avec sa brutalité propre, le Führer n'a fait que prolonger une politique nationaliste qui, en dépit des apparences, était en germe dans la république de Weimar. Si l'on remonte plus loin dans le temps, le rattachement de l'Autriche à l'Allemagne et la prise de contrôle de territoires d'Europe centrale considérés comme un *Lebensraum* (espace vital) pour les Allemands, entreprise impliquant un mépris total des Slaves, sont des revendications exprimées, dès le XIX^e siècle, par les théoriciens du pangermanisme. Hitler, en ce sens, s'inscrit dans un mouvement qui l'a précédé. Il n'est pas jusqu'à l'ambivalence de son jeu avec la Russie, mélange de haine et d'attraction, qui n'ait rien de spécifiquement national-socialiste : dès 1922, au traité de Rapallo, Weimar a noué des relations particulières avec Moscou, engageant une collaboration militaire secrète.

L'empreinte nazie se manifeste cependant dans la politique extérieure de Hitler par la violence extrême avec laquelle elle se déploie : ainsi en Pologne, où la Wehrmacht mène une guerre d'extermination qui frappe aussi les civils. Néanmoins, cette politique n'est autre qu'une politique pangermaniste poussée à l'extrême. Si un autre chef nationaliste qu'Adolf Hitler avait pris le pouvoir à Berlin en 1933, le scénario qui s'est déroulé jusqu'en 1939 aurait pu être le même. Ce n'est pas le nazisme en tant que tel qui a provoqué la guerre : derrière Hitler, il y avait l'Allemagne - une certaine idée de l'Allemagne - et une géopolitique allemande.

La morale de seigneurs du nazisme et sa conception raciale du monde vouent les peuples « inférieurs », slaves ou latins, à l'esclavage

ou à la soumission. Pour les Juifs, cependant, c'est pire : exclus du Reich, ils le seront ensuite du genre humain.

Un antisémitisme radical

Antisémitisme : le mot est apparu en Allemagne dans un pamphlet publié en 1873. À partir des années 1880, il désigne un courant qui se développe sur la scène politique du Reich wilhelminien. Il traduit un rejet du libéralisme et du pouvoir de l'argent, auxquels on associe les Juifs, par assimilation avec les dynasties capitalistes que l'essor industriel et financier du pays a placées au cœur du jeu économique. Le phénomène est analogue en France, avec Drumont, mais en Allemagne, s'inspirant des théories raciales de l'époque, il se pare d'arguments pseudo-scientifiques. Pangermanisme, racisme et darwinisme social se conjuguent avec l'antisémitisme pour affirmer l'infériorité et la nocivité des Juifs, et leur attribuer la responsabilité de tous les changements sociaux engendrés par la modernité. Hitler, au cours de ses années de formation à Vienne, appartient à ces demi-intellectuels qui cherchent dans ces thèses la clé de l'injustice dont ils se disent victimes¹²⁵.

Pendant la Grande Guerre, les Juifs font preuve du même patriotisme que les autres Allemands. Comme le montre Saul Friedlander¹²⁶, l'implication de certains d'entre eux dans l'économie de guerre du Reich, autour de Walther Rathenau et d'Albert Ballin, nourrit cependant un ressentiment à leur égard, au fur et à mesure des difficultés d'approvisionnement et de ravitaillement, comme si le capitalisme juif profitait de la détresse du pays pour l'exploiter. Après la guerre, la présence de nombreux Juifs dans les mouvements révolutionnaires renforce cet antisémitisme. La république de Weimar, enfin, ouvre aux Juifs des portes qui leur restaient fermées dans l'Allemagne impériale : Rathenau, ministre des Affaires étrangères assassiné en 1922, en est la figure la plus emblématique.

La propagande nazie s'empare alors d'un sentiment antisémite latent dans certains secteurs de l'opinion, bâtissant une explication des maux dont souffre le pays. La défaite de 1918 est le fruit du « coup de poignard dans le dos » que les libéraux et les révolutionnaires ont donné à l'armée allemande. Les Juifs prédominant parmi eux, venger cette défaite suppose de se venger d'eux. Le diktat de Versailles, l'hyperinflation de 1923 ou la grande dépression des années 1930, tour à tour, sont imputés par Hitler à un complot juif international.

L'antisémitisme moderne, en Allemagne, n'avait jamais versé dans la

violence physique, contrairement à ce qui s'est passé en Russie ou en Roumanie. Le Führer va lui faire franchir ce cap. C'est que, à ses yeux, les Juifs forment une race destructrice, semblable à un bacille - « bacille nuisible », l'expression figure dans *Mein Kampf* - qui s'introduit dans un organisme sain et le ronge de l'intérieur. Pour se débarrasser de ce bacille, il n'existe qu'un moyen : l'éradiquer. Dans son premier texte antisémite qui nous soit parvenu (1919), Hitler formule les étapes par lesquelles, selon lui, doit s'opérer la lutte contre les Juifs. Le premier objectif est d'en faire des étrangers par la loi, afin de les expulser du corps social ; le second est de les dépouiller. Dans ce domaine également, il va appliquer son programme.

Ségrégation, expulsion, concentration

En 1933, deux mois après l'accession de Hitler à la chancellerie, un décret interdit la fonction publique aux Juifs et définit les critères de l'« aryanité ». En 1935, les lois de Nuremberg sur « la protection du sang et de l'honneur allemands » instaurent la distinction entre les citoyens du Reich et les sujets privés des droits politiques et civiques : les Juifs sont désormais considérés comme des étrangers. Hitler veut ensuite les forcer à émigrer. Cette politique est un demi-échec : se sentant allemands, les Juifs répugnent à quitter leur patrie. Beaucoup, par ailleurs, se bercent d'illusions, pensant qu'avec le temps, les nazis se modéreront. Au demeurant, où émigreraient-ils ? En juillet 1938, les représentants de trente-deux pays se retrouvent à Évian afin de discuter de l'accueil des réfugiés : la conférence se clôt sans résultat significatif. La Suisse met alors en place un système de visas, la France renforce ses contrôles aux frontières et refoule les Juifs allemands, la Grande-Bretagne fixe des quotas d'immigrants en Palestine (75 000 dans les cinq années qui suivent), et les États-Unis, en raison de l'opposition du Sénat, doivent renoncer à leur offre d'accueillir 27 000 Juifs. En juillet 1939, le *Saint-Louis*, un navire d'immigrants juifs munis de visas cubains, est interdit d'accostage à New York comme à Cuba, et les malheureux doivent retraverser l'Atlantique et débarquer en Belgique !

Après l'Anschluss et l'annexion du territoire des Sudètes, Hitler estime que l'absence de réaction des démocraties lui laisse les mains libres. Il en profite d'abord pour expulser 15 000 Juifs polonais qui vivaient en Allemagne. Ensuite, le 10 novembre 1938, il déclenche la Nuit de cristal : une centaine de Juifs sont assassinés, 35 000 sont emmenés dans les camps de concentration que le régime a créés dès 1933, une centaine de synagogues sont incendiées, et 7 500 magasins

appartenant à des Juifs sont dévastés. La population allemande, malgré tout, est choquée par cette violence. Le Führer choisit alors de faire une pause et offre aux persécutés la possibilité d'acheter leur liberté en émigrant, mais en abandonnant tous leurs biens. À la veille de la guerre, environ les deux tiers des Juifs d'Allemagne et d'Autriche sont partis. À la même époque, les hiérarques du parti nazi ou les diplomates commencent néanmoins à diffuser l'idée selon laquelle la disparition des Juifs d'Allemagne ne suffirait pas, et qu'il conviendrait de rassembler tous les Juifs européens sur un territoire lointain, par exemple en Afrique.

Le 30 janvier 1939, au cours d'un meeting, Hitler brandit la menace : « Si le judaïsme financier international, en Europe et hors d'Europe, devait réussir encore une fois à précipiter les peuples dans une guerre mondiale, le résultat n'en sera ni la bolchevisation de la terre ni la victoire qu'elle représenterait pour le judaïsme, mais l'anéantissement de la race juive en Europe¹²⁷. » La guerre, précisément, va permettre au projet hitlérien de se radicaliser et d'étendre son champ d'action. Les victoires de la Wehrmacht contre la Pologne, en 1939, contre la France, en 1940, et contre l'URSS, en 1941, placent environ 8 millions de Juifs sous la coupe du Reich. En 1940 et 1941, 20 000 Juifs allemands parviennent encore à émigrer. En octobre 1941, Himmler leur interdit de quitter le pays : les 170 000 qui restent, déjà soumis à d'innombrables restrictions sociales, sont pris dans la nasse.

Si les Juifs sont un danger pour l'Allemagne, ils le sont sur tout territoire conquis par le Reich. Les nazis ont commencé par pratiquer la ségrégation à leur égard. Ils ont poursuivi en les expulsant. Il est encore question d'en déporter 4 millions à Madagascar, mais la guerre rend impossible la mise en œuvre du projet, dont on ne voit d'ailleurs pas comment il aurait pu se réaliser. Mais dans une Europe occupée, expulser les Juifs n'a plus de sens. Pour se débarrasser d'eux, après la ségrégation et l'expulsion, il reste donc un moyen : la concentration.

Dès octobre 1939, un premier ghetto est établi en Pologne et les déportations de Polonais, juifs ou non, commencent vers le Gouvernement général (la partie de la Pologne occupée par les Allemands et non incorporée au Reich). Les *Einsatzgruppen*¹²⁸, unités spéciales constituées de policiers et de SS, entrent en action : elles regroupent les Juifs dans les ghettos, les spolient et les soumettent au travail forcé. Le premier camp d'Auschwitz, destiné aux prisonniers polonais, est ouvert en avril 1940. L'occupation de la Pologne, il ne faut pas l'oublier, est d'une sauvagerie extrême, engendrant un climat de terreur qui encourage la persécution des Juifs. Il en est de même en URSS. Sur un autre plan, les nazis assassinent 70 000 malades

mentaux entre l'automne 1939 et l'été 1941. Le régime est entré dans une logique de meurtre de masse, et se dote des moyens techniques - en termes de fichage, de transport et de regroupement des victimes - qui facilitent ses desseins. La concentration des populations juives prélude à la phase ultime de l'entreprise nazie : l'extermination.

La mise en œuvre de la Solution finale

C'est une sinistre litanie dont les noms évoquent la mort. Dachau, Mauthausen, Dora, Bergen-Belsen, Ravensbrück ou Buchenwald, camps de concentration. Auschwitz-Birkenau, Treblinka, Sobibor, Majdanek, Belzec et Chelmno, camps d'extermination. À partir de quand la monstrueuse machine s'est-elle mise en place ? Ce qui s'y est passé découle-t-il directement de l'accession de Hitler au pouvoir ?

En Allemagne, dans les années 1970 et 1980, ces questions ont suscité un débat d'historiens. D'un côté, les tenants de l'explication intentionnaliste (tel Eberhard Jackel [129](#)) affirment que l'intention d'exterminer les Juifs était présente à l'origine dans l'esprit du Führer, qui aurait simplement attendu le moment propice pour passer à l'acte : de *Mein Kampf* à la Solution finale, il y aurait une stricte continuité. De l'autre côté, les partisans de l'interprétation fonctionnaliste (Martin Broszat[130](#), Hans Mommsen[131](#)) avancent que l'entreprise génocidaire aurait des origines multiples. Partant du fait qu'on n'a jamais retrouvé d'ordre explicite émanant de Hitler ou d'un autre dirigeant nazi de procéder au massacre généralisé des Juifs, les historiens fonctionnalistes insistent plutôt sur le poids des circonstances, sur le jeu des contradictions, des tensions internes et même des hésitations du régime. Processus étalé dans le temps, la Solution finale se serait imposée, à partir de la guerre, comme la seule issue pour sortir d'un engrenage dont les nazis eux-mêmes étaient prisonniers.

Aujourd'hui, les perspectives se sont rapprochées. Tout en soulignant le rôle clé de l'antisémitisme fanatique de Hitler, les chercheurs prêtent attention aux étapes successives de la mise en œuvre du génocide, en les reliant à un contexte qui a évolué. Pour ce qui est de la chronologie, les spécialistes s'accordent pour dire que le projet a été arrêté, selon une chaîne de décision complexe, à l'automne 1941. Au cours de l'été, les *Einsatzgruppen* ont repris du service sur le territoire soviétique, où leurs victimes, tuées par balles, se comptent par centaines de milliers en quelques mois. En décembre 1941, tandis que le premier camp d'extermination (Chelmno) entre en fonction en Pologne, des essais de gazage ont lieu en URSS, dans des

camions itinérants, ainsi qu'à Auschwitz. Le 20 janvier 1942, la conférence de Wannsee, dans la banlieue de Berlin, définit la planification et l'organisation du génocide au niveau européen. Entre mars et juillet 1942, les autres camps d'extermination se mettent en place, Auschwitz étant le plus vaste, et les déportations commencent dans tous les pays occupés par les Allemands.

Le bilan, on le connaît. Raul Hilberg, un historien américain, a publié en 1961 une somme¹³² qui établit le nombre de victimes à partir d'une étude systématique des archives : registres des camps (le nazisme possédait sa bureaucratie minutieuse) ou des chemins de fer, comptabilité des usines IG Farben, bulletins d'exécution des prisonniers. L'auteur parvient à la conclusion que 5,1 millions de Juifs d'Europe ont trouvé la mort entre 1941 et 1945 : 3 millions dans les camps, 1,3 million tués par fusillade à ciel ouvert et 800 000 victimes de maladie, de faim et de répression dans les ghettos. La Pologne et l'URSS totalisent à elles seules 70 % des victimes. Des travaux ultérieurs, et la découverte de charniers, ont revu ce bilan à la hausse, le situant autour de 5,5 à 6 millions de Juifs assassinés.

Selon Ian Kershaw¹³³, Hitler était au centre du processus, mais ne donnait pas forcément tous les ordres lui-même. L'historien britannique observe que le III^e Reich se caractérisait par la primauté du chef suprême et, en même temps, par la multiplication des centres de décision : dans la mesure où ils se conformaient à la volonté du Führer, seul moyen de disposer de plus de pouvoir, les dignitaires du régime possédaient une certaine autonomie. Localement, donc, la mise en œuvre de la Solution finale a pu connaître des accélérations ou des ralentissements qui ne provenaient pas de consignes émanant de Berlin. Il reste que le groupe central constitué par Hitler, Goring, Himmler et Heydrich avait une vue d'ensemble de l'entreprise dont Eichmann était le logisticien.

Dans la Wehrmacht ou la police des zones d'occupation, recrutée sur la base du volontariat, des « Allemands ordinaires » ont participé au massacre. Mais dans quelle mesure la société allemande dans son ensemble a-t-elle été complice du crime ? Encore un débat qui divise les historiens. L'Américain Daniel Goldhagen ¹³⁴ a présenté une thèse radicale qui fait de *tous* les Allemands des complices du génocide, parce que l'antisémitisme exterminateur aurait été inscrit dans leurs gènes culturels. Édouard Husson ¹³⁵, un spécialiste français du nazisme, insiste au contraire sur le fait que, sous le III^e Reich, il y a eu des degrés dans l'antisémitisme. L'antisémitisme ordinaire a été instrumentalisé par les antisémites radicaux : la majorité des Allemands, ne partageant pas le racisme biologique de Hitler, se

seraient vraisemblablement contentés des lois d'exclusion sociale à l'encontre des Juifs. Mais la guerre a endurci la population, l'accoutumant à l'inhumanité. Des rumeurs circulaient sur ce qui se passait dans les camps, mais la majorité des Allemands, pratiquant le repli sur soi, ne voulaient pas savoir.

1945, fin d'une guerre qui s'est déroulée sur tous les continents

En septembre 1944, Maïdanek est le premier camp découvert par l'Armée rouge. Le 27 janvier 1945, les Soviétiques entrent à Auschwitz. En avril et en mai, les autres camps sont libérés, certains par les Anglo-Américains arrivés par l'ouest. Nombre d'entre eux ont été évacués par les SS, les bourreaux ne laissant sur place que les mourants et emmenant des colonnes de prisonniers dont peu résistent à cette ultime épreuve : la dernière marche de la mort quitte Mauthausen le 1^{er} mai, alors que Hitler s'est suicidé la veille.

Le 7 mai 1945 à Reims et le 8 mai à Berlin, l'Allemagne capitule. La guerre laisse derrière elle des dizaines de millions de morts et de blessés, des centaines de villes détruites, des régions entières dévastées, des nations ruinées : l'Europe n'est que désolation.

Ce sont les Soviétiques qui ont pris la capitale du Reich, de même qu'ils ont pris Varsovie, Prague, Belgrade, Budapest et Vienne. Une configuration conforme aux choix stratégiques opérés précédemment par les Alliés. En janvier 1943, à Casablanca, Churchill et Roosevelt ont posé le principe d'une capitulation sans condition de l'Allemagne, de l'Italie et du Japon. En décembre 1943, à Téhéran, Staline a obtenu que les Occidentaux débarquent dans le Nord et le Sud de la France, à l'exclusion d'une opération combinée dans les Balkans telle que la souhaitait Churchill, Roosevelt ayant donné raison au dictateur soviétique contre le Premier ministre britannique. En février 1945, à Yalta, Churchill a de nouveau tenté de faire valoir à Roosevelt l'intérêt d'avancer profondément en Allemagne, en Europe centrale et dans les Balkans. Comme à Téhéran, Roosevelt a laissé le champ libre aux Soviétiques et Churchill s'est incliné. Staline a décidé d'annexer les pays Baltes et de transformer l'Europe centrale en glacis intégré à l'Empire soviétique. D'où la course de l'Armée rouge vers l'ouest, en vue de précéder les Occidentaux à Berlin. Le 12 mai, quatre jours après la capitulation allemande, Churchill télégraphie au nouveau président américain, Truman : « Un rideau de fer s'est abaissé sur le front soviétique. Nous ignorons tout ce qui se passe derrière. »

En Asie et dans le Pacifique, il faudra attendre les bombes atomiques sur Hiroshima et Nagasaki pour que, le 15 août 1945, le Japon capitule. La mémoire européenne accorde peu de place à ces combats gigantesques qui, sur terre ou sur mer, des Philippines à Guadalcanal et de la Malaisie à Midway, ont coûté la vie à des centaines de milliers d'hommes : Japonais, Américains, Britanniques, Hollandais, Australiens, Néo-Zélandais et même Français. La Seconde Guerre mondiale s'est pourtant jouée là aussi. « Le débat sur la singularité de la Shoah, remarque Enzo Traverso, un historien des idées, ne concerne que le monde occidental et il doit être réinscrit dans ce contexte. [...] Il faut admettre qu'aux yeux d'un Africain ou d'un Asiatique, Auschwitz n'aura pas la même signification que celle que nous lui attribuons¹³⁶. »

Comment s'édifie une mémoire

La France est un des pays les plus touchés par la guerre. Au terme d'un désastre militaire sans précédent, elle a subi pendant quatre ans une occupation particulièrement dure, puis son territoire a de nouveau été le théâtre de sanglantes batailles. Entre Paris, Vichy, Londres et Alger, les Français se sont divisés, les plaies de la guerre civile ajoutant aux souffrances de la guerre étrangère.

À la Libération, le pays a conscience d'avoir vécu un drame. Mais ce drame est vécu collectivement : à part les collaborateurs, étiquette sous laquelle une justice expéditive classe des gens ayant eu des comportements très différents, l'époque est au patriotisme, même chez les communistes. Le sort des déportés raciaux n'est pas distingué de celui des autres. D'abord parce qu'ils ne le veulent pas, aspirant à être rangés dans la catégorie des déportés politiques, et parce qu'ils sont peu nombreux : si 76 000 des 330 000 Juifs qui vivaient en France en 1940 ont été déportés, seulement 3 000 sont revenus. Les Juifs sont des victimes, mais des victimes parmi d'autres. La tradition assimilationniste française reprend ses droits, d'autant plus qu'elle a été bafouée par la législation de Vichy : les Juifs français ayant survécu à l'enfer se veulent d'abord français, et les étrangers entreprennent de se fondre dans la population. Il faut relire le témoignage du cardinal Lustiger ou les souvenirs de l'historienne Annie Kriegel¹³⁷ pour comprendre l'état d'esprit de ces familles.

Au procès Pétain comme au procès Laval, il n'est pratiquement pas question des persécutions antisémites. « L'épuration concernant spécifiquement la persécution antisémite n'a pas eu lieu, explique Pierre Nora, le grief à la Libération n'étant pas isolément reconnu ni

même ressenti comme tels par les Juifs¹³⁸. » Les journaux ou les actualités cinématographiques de 1945 n'évoquent jamais les déportations raciales. Dans les défilés de l'immédiat après-guerre, les déportés-résistants marchent en tête. « À la libération des camps, rappelle Alain Finkielkraut, régnait une hiérarchie implicite entre les déportés résistants, arrêtés pour leurs actions, et les déportés raciaux qui, eux, n'avaient rien fait et n'avaient, par conséquent, aucune raison d'être fiers¹³⁹. » En novembre 1944, Raphaël Lemkin, un juriste polonais réfugié aux États-Unis, a publié un livre dans lequel il définit la notion de génocide, mot qu'il a forgé ; mais lui qui est juif n'y exprime pas la conscience d'une singularité du sort des Juifs. Au procès de Nuremberg, en 1946, le procureur français, François de Menthon, fustige le racisme nazi sans citer l'antisémitisme, et son réquisitoire évoque Auschwitz sans faire allusion à l'extermination des Juifs.

En 1955 a lieu la sortie de *Nuit et brouillard*. Le film, tourné à Auschwitz-Birkenau et à Maidanek, a été commandé à Alain Resnais par le Comité d'histoire de la Seconde Guerre mondiale, à l'occasion du dixième anniversaire de la libération des camps. Jean Cayrol, qui fut déporté à Mauthausen, en a écrit le texte qui parle des « camps de concentration », des « bagnes nazis » ou des « camps de la mort », mais pas de l'extermination des Juifs, mot qui n'est d'ailleurs prononcé qu'une fois. Et si le film fait polémique, c'est qu'il paraît trop... antiallemand ! Dans le contexte de la guerre froide, le rapprochement franco-allemand est à l'ordre du jour. À la demande de l'ambassade d'Allemagne de l'Ouest, *Nuit et brouillard* est donc retiré de la sélection française officielle du Festival de Cannes et présenté hors compétition.

Ces faits peuvent rétrospectivement surprendre, ils n'en sont pas moins la réalité. Pour que la perception se modifie et parvienne au point actuel où la persécution des Juifs est considérée comme l'événement central de la Seconde Guerre mondiale, il a fallu, en France, un basculement de mémoire que l'historien Henry Rousso résume en quatre phases¹⁴⁰.

Première phase, la phase de deuil. Entre 1944 et 1954, la légende exalte un peuple qui, à l'exception des « collabos », aurait été tout entier dressé contre l'occupant, état d'esprit symbolisé par de Gaulle et les martyrs de la Résistance ; dans le même temps s'exprime également la théorie du glaive et du bouclier, au nom de laquelle se manifeste une certaine indulgence pour Pétain, opposé à son double maléfique Laval. La première *Histoire de Vichy*, celle de Robert Aron, ne cèle rien des fautes de l'État français, mais estime que, dans l'ensemble, Vichy s'est sali les mains pour limiter les dégâts. Deuxième

phase, de 1954 à 1971, la phase de refoulement des divisions françaises : la geste gaulliste s'affirme, le Général publie ses Mémoires, Jean Moulin entre au Panthéon.

La troisième phase s'ouvre avec la mort du général de Gaulle, en 1970, qui provoque le retour du refoulé. En 1971, une unique salle de cinéma parisienne projette une œuvre tournée deux ans auparavant pour la télévision, et dont le gouvernement avait interdit la diffusion : *Le Chagrin et la pitié*. Le film fait scandale, mais la salle ne désemplit pas. Dans cette « chronique d'une ville française sous l'Occupation », Marcel Ophuls s'attaque au mythe d'une France résistante pour dépeindre Clermont-Ferrand en cité collaboratrice. En 1973, le phénomène est similaire avec la sortie de *Français, si vous saviez*, long documentaire d'André Harris et Alain de Sédouy qui reconstitue (non sans parti pris) la vie politique française des années 1930 aux années 1960. Au passage, la légende gaulliste est sérieusement égratignée. **1973** est encore l'année qui voit paraître le livre de l'Américain Robert Paxton, *La France de Vichy*, qui va désormais donner le ton à l'Université. Selon l'auteur, Pétain et Laval, loin de pratiquer le double jeu, ont systématiquement précédé les désirs des Allemands.

La quatrième phase de la mémoire de l'Occupation, selon Henry Rousso, s'amorce en 1974. L'historien nomme « retour de la mémoire juive » ce temps qui résulte de plusieurs facteurs conjugués. En 1961, le procès d'Eichmann, capturé en Amérique du Sud, a lieu en Israël, suscitant de multiples questionnements sur l'histoire du génocide. En 1967, la guerre des Six Jours s'achève par la victoire d'Israël sur les États arabes, mais le conflit a montré la vulnérabilité de l'État juif et suscité un élan de solidarité chez les Juifs du monde entier, scénario qui se renouvellera en **1973** avec la guerre du Kippour. Mai 68, enfin, a marqué le début, pour toute une génération d'intellectuels venus de la gauche et parmi lesquels les Juifs laïques sont nombreux, de l'adoption du primat des droits de l'homme comme paradigme politique ; pour eux, non seulement la nation devient une appartenance secondaire, mais le fascisme - dont le régime de Vichy, érigé en contre-modèle, est interprété comme la version française - reste un danger potentiel.

La convergence de ces éléments aboutit, à peu près à la même époque, à ce que le génocide devienne au sein du monde juif, en Israël, en Europe et aux États-Unis, le moment absolu de l'histoire, celui auquel tout se réfère, mais aussi un marqueur identitaire. « Dans les années 1960, observe Pierre Nora, la Shoah devient le pilier d'un type nouveau de religion séculière. Explication séculière qui ancre le phénomène dans l'histoire ou explication théologique qui en fait le

signe tragique de l'élection : deux versions opposées mais qui cohabitent¹⁴¹. » Le phénomène se traduit bientôt dans le vocabulaire. Là où l'on parlait de Solution finale ou de génocide, l'extermination des Juifs par les nazis devient l'Holocauste, terme à connotation religieuse popularisé par la série télévisée du même nom, diffusée en 1978 aux États-Unis et en 1979 en France. Le mot continue de prévaloir dans les pays anglo-saxons, mais en France et dans le reste de l'Europe, il est ensuite supplanté par le mot Shoah (catastrophe, en hébreu), utilisé en Israël et popularisé par le film de Claude Lanzmann en 1985.

La religion séculière de la Shoah

Paul Thibaud remarque que « la religion de la Shoah » ne désigne pas « le souci de faire mémoire de l'extermination des Juifs d'Europe, mais une manière de déhistoriciser l'objet, de le rapporter, plutôt qu'à son origine, le nazisme, aux nombreuses complicités qui ont favorisé l'accomplissement du forfait¹⁴² ». À partir des années 1970, cette logique se traduit, sur le plan historiographique, par un flot ininterrompu de livres relatant le crime nazi, mais traquant aussi ses éventuels auxiliaires. Au risque de renverser l'échelle des responsabilités. Dans le cas de la France, si les effets de la collaboration d'État méritaient d'être explorés à la lumière des archives dont les chercheurs ne disposaient pas dans les années 1950, l'entreprise donne lieu à des amalgames. En 1983, Serge Klarsfeld publie ainsi *Vichy-Auschwitz*, livre à la documentation sans faille mais dont le titre n'est pas honnête. En préface de la réédition de 2001, l'auteur reconnaît d'ailleurs que l'intitulé de son livre avait été choisi pour faire choc, et que les Allemands sont aussi en cause dans la tragédie d'Auschwitz...

Alors que les concepteurs et les commanditaires du génocide sont morts depuis longtemps, de grands procès ultra-médiatisés (Klaus Barbie en 1987, Paul Touvier en 1994, Maurice Papon en 1997) traitent comme la vivante incarnation du crime contre l'humanité des vieillards qui, à l'époque des faits, quelle qu'ait été leur culpabilité, exerçaient des fonctions subalternes. Faire endosser à des comparses, un demi-siècle après, le rôle de boucs émissaires de tout un système criminel suscite un sentiment de malaise ; celui qu'engendrent les vengeances rétrospectives.

Les demandes de réparations financières dont les organisations juives américaines se sont fait une spécialité provoquent le même malaise. S'il était indispensable d'indemniser les survivants, ceux qui

ont été spoliés, ce droit ne peut être transmissible à l'infini, non plus que son obligation ne peut s'imposer à des institutions qui traversent le temps. La SNCF est ainsi menacée d'une action devant la justice, par des associations américaines, parce que des milliers de déportés sont partis dans des trains français. En janvier 2011, le président de la SNCF organise une cérémonie commémorative, dans la gare aujourd'hui désaffectée qui servait pendant l'Occupation au camp de transit de Drancy, où il affirme que « la SNCF, entreprise d'État, a été, contrainte et réquisitionnée, un rouage de la machine nazie d'extermination ». Et le haut fonctionnaire d'exprimer « la profonde douleur et les regrets de la SNCF pour les conséquences des actes de l'époque ». Nul n'ignore que l'entreprise ferroviaire brigue alors le marché du train à grande vitesse aux États-Unis. Business attitude ou respect sincère pour les victimes ? Le mélange des genres est gênant. Sur le plan historique, la réponse vient d'ailleurs de Serge Klarsfeld : « On ne peut accuser les entreprises de transport réquisitionnées d'avoir volontairement participé à la Shoah. Les quelques Juifs américains qui s'agitent en ce moment font un amalgame, par méconnaissance contre tout ce qu'ils imaginent encore ressortir de l'« État français »¹⁴³. »

Le « devoir de mémoire », en soi légitime, expose à des dérives s'il devient à lui-même sa propre finalité. « Nous sommes tous autres par rapport aux suppliciés, objecte Alain Finkielkraut lors du procès Papon : on n'est pas déporté de père en fils¹⁴⁴. » Esther Ben-bassa, une historienne du judaïsme, déplore de son côté que « la mémoire de la Shoah s'impose [...] jusqu'à légitimer une étonnante tendance à la victimisation », victimisation qui « immunise le Juif contre toute critique et immunise par là même Israël », et que « l'unicité de la Shoah soit offensivement brandie, quitte à occulter d'autres génocides, âprement distingués de celui des Juifs¹⁴⁵. »

Reconnaître la spécificité de la persécution subie par les Juifs pendant la guerre, alors que cette dimension a longtemps été ignorée, était un acte de vérité historique et de justice morale. Ce point n'est pas douteux. Pour autant, au regard des valeurs universalistes de l'Occident, il est impossible d'établir une hiérarchie entre les victimes.

Sur le plan historique, la focalisation *exclusive* sur les épreuves endurées par les Juifs ne permet pas de comprendre les origines et les enjeux de la Seconde Guerre mondiale, non plus que ceux de l'Occupation en France. « Anachronique, telle est la tentation du « judéocentrisme » qui cherche à relire toute l'histoire de l'Occupation à travers le prisme de l'antisémitisme, assurent Éric Conan et Henry Rousso. Si, à nos yeux, la politique antijuive est un fait majeur, elle n'était, à l'époque, qu'un aspect parmi d'autres de l'Occupation, les

Juifs étant des victimes au même titre que d'autres persécutés ou réprouvés¹⁴⁶. » « Traiter l'antisémitisme comme un isolat en l'extrayant de son contexte, renchérit l'historienne Georgette Elgey, n'est-ce pas, finalement et paradoxalement, faire le jeu criminel des nazis qui prétendaient que le conflit mondial consistait en une guerre contre les Juifs¹⁴⁷ ? »

Une vulgate trompeuse

Aujourd'hui, l'historiographie savante, les ouvrages de vulgarisation, les manuels scolaires, le cinéma, la télévision et toutes les commémorations officielles communient dans la même vision des années d'Occupation. Il s'est constitué dans ce domaine un schéma de pensée préfabriqué : les Français, pendant la guerre, auraient été majoritairement attentistes, parce qu'ils s'accommodaient de la présence des Allemands, aux ordres desquels Vichy les aurait habitués à se soumettre, les rendant indifférents au sort des persécutés. C'est cette « vulgate » (le mot est de lui) que combat Pierre Laborie¹⁴⁸. Spécialiste des phénomènes d'opinion et des imaginaires sociaux dans la France de Vichy, cet historien constate un décalage de plus en plus flagrant entre la matière qu'il a passé sa vie à étudier et la représentation que s'en font les citoyens d'aujourd'hui. Sa démarche est d'autant plus intéressante que, jeune professeur, il a été enthousiasmé par *Le Chagrin et la Pitié*, le film de Marcel Ophüls, comme par la thèse de Robert Paxton, *La France de Vichy*. Or Laborie remet pour partie en cause la façon dont ce film et ce livre ont été conçus, et dont ils ont orienté le regard de notre société sur les années noires.

À travers l'exemple de Clermont-Ferrand, *Le Chagrin et la Pitié* décrit une France de l'Occupation confinée dans la lâcheté et l'acceptation de son destin de vaincue. L'image est si forte qu'elle est devenue un cliché, d'autant plus trompeur, en l'occurrence, que la ville de Clermont-Ferrand ne fut occupée qu'à partir de 1942 et qu'elle fut un haut lieu de la Résistance, notamment autour de l'université de Strasbourg, repliée là en 1940.

L'ouvrage de Robert Paxton, *La France de Vichy* ¹⁴⁹, est maintenant considéré comme la Bible. Avant sa parution, l'*Histoire de Vichy* de Robert Aron, écrite avec Georgette Elgey, faisait référence : cet ouvrage n'est non seulement plus cité nulle part, mais y faire allusion vaut suspicion de sympathies pétainistes, alors qu'il suffit de le relire pour vérifier que Robert Aron s'y livrait à une critique sans concession de l'État français, même si les archives n'étaient pas toutes accessibles

à son époque. Paxton, dans la préface de la seconde édition de son livre (1997), présente explicitement son travail comme une volonté de ruiner les conclusions de Robert Aron. L'Américain a cependant puisé presque exclusivement dans les archives allemandes, au profit d'une lecture économique des événements qui minimisait la politique de répression menée par les nazis, de même que les sentiments et comportements antiallemands ne laissaient pas tous trace dans les archives.

Marc Ferro, dans sa biographie de Pétain parue il y a un quart de siècle, se montrait déjà critique vis-à-vis du chercheur américain : « Robert Paxton finit par ne plus voir la mesure de la terreur nazie en France¹⁵⁰. » Pierre Laborie s'inscrit dans la continuité de cette réflexion quand il épingle Paxton pour avoir écrit que jusqu'en 1943, il n'y avait que 40 000 soldats allemands en France. Or les seules troupes de maintien de l'ordre comptaient 100 000 hommes fin 1941 et 200 000 en 1943, et les troupes d'opérations 400 000 soldats en 1942-1943, effectifs portés à un million au début de 1944. Minorer le poids de l'occupant, c'est sous-estimer les contraintes qu'il était en mesure d'imposer et reporter toutes les responsabilités sur Vichy. Dépeindre Vichy sans les Allemands est conforme à la vulgate dominante, mais c'est mutiler la vérité.

« La collaboration en France n'a jamais été soutenue par l'immense majorité de la population, insiste Pierre Laborie. Une convergence d'archives, même du côté allemand, ne laisse pas le moindre doute¹⁵¹. » L'historien rappelle que, dès l'entrevue de Montoire entre Pétain et Hitler, la politique de collaboration de Vichy a été condamnée par l'opinion, et que les collaborationnistes ultras n'ont jamais représenté qu'une infime minorité. Même quand ils gardaient confiance envers Pétain, symbole national révérend depuis la Grande Guerre, le plus grand nombre des Français étaient antiallemands. Ce sentiment ne s'est pas forcément traduit par un engagement militant dans la Résistance, parce que l'héroïsme n'est pas une vertu commune, mais il n'est pas moins attesté.

À l'été 1940, il y a bien « 40 millions de pétainistes », selon la formule d'Henri Amouroux, parce que les Français, sonnés par la défaite et l'exode (un quart de la population sur les routes), se cherchent un sauveur. Mais dès l'automne suivant, il n'y a pas 40 millions de Français partisans de la politique de collaboration. À l'été 1944, il y a bien 40 millions de résistants, parce que tout le monde ou presque se réjouit de la libération du territoire. Mais les mois suivants prouveront qu'il n'y a pas 40 millions de gaullistes. Les pics d'unanimité de 1940 et 1944 s'expliquent par un réflexe national

rapporté à l'enjeu de la guerre contre l'Allemagne : en 1940, les Français veulent mettre fin à la débâcle ; en 1944, ils veulent crier victoire.

La complexité d'une époque

L'histoire des années d'Occupation reste sans doute à écrire, en tenant compte notamment de ce qui ne se trouve pas dans les archives, à commencer par la mentalité d'une époque. La persécution dont les Juifs ont été victimes ne peut ainsi être abordée comme si les hommes d'alors savaient ce que nous savons. De cette persécution, qui est responsable ? Vichy en premier lieu, en introduisant une législation qui crée un délit d'appartenance. Cette législation, au moment de son adoption (3 octobre 1940 pour le statut excluant les Juifs de la fonction publique et 2 juin 1941 pour la loi ordonnant leur recensement et aggravant les discriminations dont ils sont l'objet), n'a suscité qu'une émotion bien faible. Faut-il incriminer l'antisémitisme des Français ? Si ce préjugé hostile était présent dans la société d'avant guerre, il n'était pas majoritaire, et rien ne prouve qu'il le soit devenu après la défaite. Mais les Juifs sont une minorité et, en 1940-1941, dans un pays accablé d'épreuves, leur sort ne paraît pas prioritaire. Il ne l'est pas non plus aux yeux de la Résistance : jusqu'en 1942, les textes où les grands mouvements de résistance dénoncent les lois antisémites se comptent sur les doigts de la main. Au demeurant, les institutions juives françaises prônent toutes l'obéissance aux autorités civiles (nulle voix officielle n'a appelé les Israélites, comme on disait alors, à refuser de se faire recenser) et, du rabbinat au Consistoire, témoignent d'un respect envers la personne du maréchal Pétain qui peut bien surprendre de nos jours mais qui n'est pas moins attesté jusqu'en 1942 ou 1943.

C'est au printemps 1942 que, de l'iniquité, on passe au drame. Robert Paxton souligne que Vichy, livré à lui-même, en serait resté aux discriminations professionnelles. « Le sens de ces lois, précisent Éric Conan et Henry Rousso, n'était pas celui de prémices à une extermination, projet qui, à ce moment-là, n'est pas à l'ordre du jour, ni dans la politique de Vichy, ni même dans celle du Reich¹⁵². » Dans le cadre de la mise en œuvre de la Solution finale, les Allemands entreprennent de déporter les Juifs dans toute l'Europe occupée. En France, le gouvernement est sommé de procéder à des arrestations massives. C'est ici que le drame se noue, car l'antisémitisme d'exclusion sociale de Vichy, sans le vouloir et sans l'avoir prévu (ce qui ne l'excuse pas), se trouve rattrapé, dépassé et objectivement

associé à l'antisémitisme exterminateur des nazis. Au terme d'un atroce marchandage avec les Allemands (accords Oberg-Bousquet), il est convenu que ne seront livrés que des Juifs étrangers. Les fichiers réunis par Vichy - à partir d'un fichier des étrangers constitué sous la III^e République - fournissent les noms. Plus tard viendront de nouvelles exigences et de nouvelles rafles, et des Juifs français seront également déportés.

Sur les 76 000 Juifs qui seront embarqués, 55 000 étaient étrangers, 21 000 français. Cette distinction choque aujourd'hui, parce que nous vivons dans un monde dont on voudrait effacer les frontières. Mais la vérité de l'histoire est que cette distinction était reçue, à l'époque, par les Juifs français eux-mêmes. Quand le cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, s'apprête à protester contre l'internement des Juifs étrangers, le président du Consistoire le décourage : « Si nous soulevons cette question, on pourra prendre des mesures analogues contre les Israélites français. Il ne faut pas que le cardinal intervienne. » Illusion ? Bien sûr, puisque les Juifs français - même si c'est dans une proportion moindre, comme le remarque Raul Hilberg - seront à leur tour les proies de la machine de mort.

Quand les rumeurs sur les rafles circulent, l'opinion se réveille et s'émeut. Mais que sait-elle de la destinée des déportés ?

Ce qu'on savait du génocide

Là encore, il faut se défier de l'anachronisme. La tendance actuelle est de raisonner comme si, pendant les années noires, les hommes avaient eu, comme nous, la possibilité de juger des événements en fonction d'une information surabondante, émanant de sources diversifiées. Mais en France et dans toute l'Europe occupée, les nouvelles sont limitées, parcellaires, déformées, contrôlées. La radio et les journaux ne diffusent que ce que les autorités veulent faire passer. Le courrier est rare, et surveillé. Les gens se déplacent peu. Et l'armée allemande est là, qui fait régner la force, et la Gestapo exerce partout sa besogne de terreur.

À l'été 1944, Jacqueline Mesnil-Amar¹⁵⁴, une jeune Juive française, vit depuis quatre ans dans la peur, à Paris. Un soir, la peur devient panique quand son mari, juif lui aussi, ne rentre pas. Quand elle apprend qu'il a été arrêté par les Allemands et qu'il va être déporté, cette nouvelle la rassure : au moins est-il vivant. Dans son esprit, la déportation n'équivaut pas à la mort. Les témoignages de ce type sont innombrables : si incroyable que cela paraisse rétrospectivement, les

Juifs eux-mêmes ignorent ce qui se passe dans les camps. Et pas seulement en France : le 27 octobre 1943, l'adjoint du grand rabbin de Rome écrit à Pie XII en le priant de faire envoyer des vêtements chauds pour les déportés. à Auschwitz.

Dans ses Mémoires, Raymond Aron raconte : « Le génocide, qu'en savions-nous à Londres ? [...] Au niveau de la conscience claire, ma perception était à peu près la suivante : les camps de concentration étaient cruels, dirigés par des gardes-chiourme recrutés non parmi les politiques mais parmi les criminels de droit commun ; la mortalité y était forte, mais les chambres à gaz, l'assassinat industriel d'êtres humains, non, je l'avoue, je ne les ai pas imaginés, et parce que je ne pouvais les imaginer, je ne les ai pas sus. [...] Je ne prêtai pas, même aux hitlériens, l'idée de l'*Endlösung* (Solution finale) : la mise à mort, à froid, de millions d'hommes, de femmes et d'enfants, qui osait la prévoir¹⁵⁵ ? »

Et de Gaulle, comment imaginer que, l'ayant su, il aurait gardé le silence ? Aucun de ses discours de guerre ne mentionne la déportation raciale, les camps, le génocide. Si les cheminots français qui conduisaient les trains avaient su, pourquoi auraient-ils accepté cette tâche ? Si la Résistance avait su, pourquoi n'aurait-elle rien entrepris pour stopper les convois ?

Et Pétain et Laval ? « Les dirigeants de Vichy, estiment Michaël Marrus et Robert Paxton, avaient de la tragédie dont les Juifs étaient les victimes après l'été de 1942 une image qui n'était pas plus complète que celle des autres gouvernements occidentaux ou des dirigeants juifs. » Leurs informations, ajoutent les historiens, « n'étaient pas non plus moins complètes¹⁵⁶ ». L'explication fournie par les Allemands était que les déportés étaient employés comme travailleurs forcés, essentiellement en Pologne. Alertés par l'opinion et par les Églises, Pétain et Laval finirent par s'opposer à de nouvelles déportations, en septembre 1942 et en 1943, et pas toujours sans succès, ce qui prouve qu'ils n'avaient pas tout tenté auparavant. S'ils avaient su vers quelles atrocités allaient les déportés, n'auraient-ils pas tenté plus ? Indifférence au sort des Juifs étrangers ? À la même époque, cependant, des dizaines de milliers de Français étaient requis pour aller travailler dans le Reich et, depuis les otages fusillés jusqu'aux victimes des bombardements alliés, il n'était pas de mois qui n'apporte son lot de drames. L'accumulation d'épreuves, à un certain degré, accoutume au mal.

Et les Alliés, que savaient-ils ? Churchill et Roosevelt non plus n'ont pas alerté contre le génocide dans leurs discours de guerre. En juin

1942, le général Sikorski, chef du gouvernement polonais en exil à Londres, affirme que « la population juive de Pologne est condamnée à l'anéantissement ». À la même époque, un agent britannique qui a pu pénétrer dans le ghetto de Varsovie rédige un rapport qui parvient au service de renseignements américain : « L'Allemagne ne persécute plus les Juifs, prévient-il. Elle les anéantit systématiquement. » En août 1942, un représentant du Congrès juif mondial à Genève, Gerhart Riegner, envoie un télégramme à Londres et Washington pour les alerter sur ce qui se déroule à l'est. En novembre 1942, le *New York Times* publie un article sur les camps de Belzec, Sobibor et Treblinka, et fait allusion aux crématoires d'Auschwitz. À peu près au même moment, Jan Karski, un officier polonais, visite deux fois le ghetto de Varsovie puis, déguisé en gardien ukrainien, le camp d'extermination de Belzec. Ce qu'il a vu, il le raconte à Londres, en février 1943, où il a un entretien avec Anthony Eden, le secrétaire aux Affaires étrangères, puis à Washington, au mois de juillet suivant, où il rencontre Roosevelt. En janvier 1944 parvient aux États-Unis le rapport de deux Juifs slovaques qui, fait rarissime, sont parvenus à s'échapper d'Auschwitz.

Des informations arrivent donc chez les Alliés. Mais la nouvelle est si énorme, si effrayante, qu'elle paraît invraisemblable. Walter Laqueur¹⁵⁷, un historien britannique, a étudié les mécanismes par lesquels la vérité a été connue ou crue, comment elle a été accueillie ou refusée, volontairement ou involontairement minimisée. Devant la nouveauté et l'immensité de l'horreur, l'aveuglement et l'incrédulité se sont conjugués, de même que la méfiance héritée des « bobards de guerre » que la propagande des deux camps avait utilisés en 1914-1918. En 1942 et de nouveau en 1943, les puissances alliées annoncent des représailles contre les auteurs de crimes de guerre, mais le sort des Juifs n'est pas évoqué. En avril 1943, lors de la conférence des Bermudes, Londres et Washington échangent leurs points de vue : Américains et Britanniques veulent d'abord gagner la guerre, qui leur paraît le seul moyen effectif de venir au secours des populations tombées sous la coupe du Reich.

Dans les années 1970 et 1980, plusieurs livres paraissent aux États-Unis pour incriminer les Alliés d'avoir abandonné les Juifs pendant la guerre¹⁵⁸. Depuis, l'accusation est récurrente. En 2009, le romancier Yannick Haenel publie un livre sur Jan Karski¹⁵⁹. L'ouvrage est bâti en trois parties : une retranscription de l'intervention de Karski dans *Shoah* (le film de Lanzmann), un résumé du témoignage écrit en 1944 par Karski¹⁶⁰, et une fiction où Haenel se met dans la peau de l'officier polonais. Ces pages vont susciter la polémique, notamment la scène où, imaginant la rencontre entre Roosevelt et Karski, le

romancier décrit un président américain qui s'assoupit pendant l'entretien et qui s'avère plus sensible aux jambes de sa secrétaire qu'à l'extermination des Juifs.

Ces accusations forment une fois de plus des reconstructions *a posteriori*, qui ne tiennent pas compte des réalités de l'époque. Réalités de la guerre en premier lieu. Alors que les camps se trouvaient au cœur du continent, quels moyens pratiques auraient pu être mis en œuvre pour délivrer les détenus ? Outre que ces camps étaient à la limite extrême du rayon d'action de l'aviation alliée, des bombardements auraient tué des prisonniers, et la destruction des voies de chemin de fer n'aurait pas empêché les Allemands de les reconstruire aussitôt. Réalités psychologiques, ensuite, difficiles à comprendre aujourd'hui où existe un État juif et où l'antécédent du génocide a provoqué une prise de conscience des dangers qui peuvent menacer les Juifs : « Avant-guerre et pendant la guerre, explique Claude Lan-zmann, les Juifs n'étaient pas le centre du monde, mais y occupaient au contraire une place latérale, sinon marginale. [...] C'est à partir de cette vérité de fait qu'il faut examiner la conduite des Alliés dans la guerre et le prétendu abandon des Juifs¹⁶¹. »

Qui est responsable du génocide juif ?

En 1945, le tribunal de Nuremberg introduit dans le droit international la notion de crime contre l'humanité. Que le système concentrationnaire nazi ait été un viol massif et monstrueux de la dignité humaine, ce n'est que trop certain. Mais le crime qui a été commis à Belzec, à Sobibor ou à Auschwitz n'a pas fondu sur ses victimes comme s'il tombait du ciel. Il s'est déroulé dans un espace défini, à un moment précis, et selon des modalités qui ont elles-mêmes une origine identifiable. Notre époque fait mémoire du génocide juif en le traitant, selon le grief de Georgette Elgey cité plus haut, comme « un isolat », comme un événement existant en soi. S'il existe en soi, ce crime collectif ne peut être dissocié de son contexte. Il s'agit d'un crime de guerre, d'un crime commis par un des belligérants de la Seconde Guerre mondiale : l'Allemagne nazie. Si l'on veut établir la chaîne des responsabilités qui ont conduit à ce crime, il faut donc reprendre la genèse de la guerre de 1939-1945.

Le génocide juif est le fruit de la Grande Guerre. Parce que celle-ci a inauguré un niveau de violence sans précédent, habitué à la mort de masse, préparé les esprits à pire encore. Parce que l'Allemagne est sortie du premier conflit mondial avec le sentiment d'une défaite imméritée, et qu'elle voulait effacer les contraintes qui lui avait été

imposées par le vainqueur de 1918.

Le génocide juif est le fruit du nouvel ordre international instauré au sortir de la Grande Guerre, qui a créé, au centre du continent, une dépression dont l'Allemagne a profité. Environ 2,5 millions des Juifs tués entre 1941 et 1945 étaient originaires des pays qui, vingt-cinq ans plus tôt, composaient la monarchie austro-hongroise : Autriche, Hongrie, Pologne, Roumanie, Tchécoslovaquie, Yougoslavie, Ukraine. Faut-il rappeler que les Habsbourg, chassés par les Alliés en 1918, avaient toujours protégé les Juifs ? Tout se paye : la fin du monde de Joseph Roth fait partie de ces pierres qui ont pavé le chemin du génocide.

Le génocide juif est le fruit des circonstances qui ont permis à Adolf Hitler de prendre le pouvoir en Allemagne, porté non par la totalité de ses compatriotes, mais par un très grand nombre d'entre eux, qui s'imaginaient qu'il allait rendre sa fierté et sa grandeur à leur pays.

Le génocide juif est le fruit du pacifisme de l'entre-deux-guerres, des égoïsmes nationaux et des lâchetés de démocraties occidentales qui, de concession en concession, de reculade en reculade, ont permis à Hitler de préparer la guerre.

Le génocide juif est le fruit de la guerre de 1939-1940, première manche gagnée par l'Allemagne.

Si la Shoah a consisté en la destruction des Juifs d'Europe, il est des Juifs européens qui ont été épargnés. Ceux du Royaume-Uni, par exemple, parce que leur pays n'a été ni envahi ni vaincu par les Allemands (à l'exception des îles Anglo-Normandes, dont les quelques habitants juifs ont été déportés). Si la France n'avait pas perdu la guerre, il n'y aurait eu ni Vichy, ni lois antisémites, ni occupation, ni déportations.

Le génocide juif est le fruit, au sein de la société allemande, d'une culture fondée sur une définition raciale de la nation et de l'accoutumance à l'antisémitisme, deux facteurs qui, réunis, s'avèreront meurtriers.

Le génocide juif est le fruit de la coercition et de la terreur que les nazis ont exercées dans les pays qu'ils occupaient. Les lois antisémites de Vichy étaient en soi iniques, et les adopter alors que la France était occupée par une puissance dont on savait que le régime pratiquait un antisémitisme virulent était mettre le doigt dans un engrenage qui se mettra en branle le jour venu. Mais si Vichy a été contraint de

collaborer aux déportations - ce qui est plus qu'une faute, un crime -, l'initiative du projet vient des nazis.

Le génocide juif est le fruit du nazisme, dont il est un projet central : à la fin de la guerre, alors que la Wehrmacht recule partout, le Reich consacre une immense logistique à la déportation et accélère même le processus, au détriment de ses intérêts militaires.

Le génocide juif est le fruit de l'Allemagne nazie, ce qui ne signifie pas que les Allemands de l'époque en portent collectivement la faute. Le Reich, pendant la guerre, était un État totalitaire sur lequel régnait la terreur policière : les opposants ne disposaient d'aucune marge de manœuvre. C'est le nazisme qui a conçu et mis en œuvre le génocide juif, crime de masse qui s'est arrêté aux frontières des États occupés par l'Allemagne. Il a pu exister des États antisémites là où n'étaient pas les Allemands, mais le génocide juif de **1941-1945** n'a eu lieu que dans des États occupés par les Allemands.

Cela ne justifie pas, pour autant, d'enfermer l'Allemagne dans son passé nazi : le nazisme n'est pas non plus la résultante naturelle de l'histoire allemande. Mais il existe dans le nazisme et dans l'antisémitisme de Hitler des sources culturelles qui plongent dans l'histoire allemande. Et c'est pourquoi, de 1939 à **1945**, la guerre n'a pas été menée seulement contre le nazisme : ce fut un conflit contre l'Allemagne, et d'une certaine manière la seconde partie de la guerre de

Trente Ans qui, commencée en 1914, s'est achevée en 1945. L'histoire ne s'écrit pas avec des si, bien sûr. Cependant, pour reprendre l'hypothèse évoquée au début de ce chapitre, si un autre dictateur que Hitler, dépourvu de sa haine des Juifs, avait été à la tête de l'Allemagne, le déroulement de la guerre, de 1940 à 1945, aurait vraisemblablement été identique. Attaque et dépècement de la Pologne, guerre contre la France et l'Angleterre, guerre à l'est, attaque japonaise contre les États-Unis provoquant l'entrée des Américains dans le conflit, débarquement allié en Europe, jusqu'à la victoire obtenue conjointement avec les Russes...

La dimension idéologique du nazisme et son antisémitisme obsessionnel ne sont pas non plus secondaires : ils sont au contraire centraux dans le programme hitlérien. Mais cette centralité s'imbrique dans les enjeux géopolitiques du conflit. De même l'URSS a-t-elle revêtu les habits du patriotisme russe pour mener la guerre, dans le temps où le territoire de l'empire communiste abritait d'innombrables prisons et camps, sinistres attributs d'un autre totalitarisme. Nous

peinons à le comprendre, de nos jours, parce que notre société a remplacé le paradigme patriotique par celui des droits de l'homme. À l'époque, ce n'était pas le cas : attention à l'anachronisme.

Une tragédie particulière dans une tragédie générale

La Solution finale est une tragédie particulière qui s'est déroulée au sein d'une tragédie générale. Comme tout objet historique, ce génocide peut être comparé. Avec d'autres génocides, d'abord, tels le massacre des Arméniens ou le génocide cambodgien, chacun possédant sa spécificité. Dans son mode opératoire, le génocide juif, en tant que meurtre de masse, offre des analogies patentes avec les crimes du communisme. « Staline, écrit François Furet, exterminera des millions d'hommes au nom de la lutte contre la bourgeoisie. Hitler des millions de Juifs au nom de la pureté de la race¹⁶². » Comparer les crimes communistes et les crimes nazis ne permet pas pour autant de conclure à leur similitude. L'URSS, par exemple, n'avait pas de camps d'extermination où les condamnés étaient assassinés dès leur arrivée ; elle a eu recours, en revanche, à la famine organisée d'un territoire entier (l'Ukraine), procédé dont les nazis n'usèrent qu'à l'échelle de villes (dans les ghettos). Les communistes, par ailleurs, ont tué au nom de l'origine sociale, notion susceptible de s'appliquer à tout opposant, mais les nazis ne laissaient aucune possibilité aux Juifs d'échapper à leur naissance.

Entre les suppliciés, cependant, il n'y a pas à établir de hiérarchie. « Il faut résister, souligne Alain Besançon, à la tentation de juger une mort plus atroce qu'une autre. Nul ne peut savoir ce qu'éprouvait un enfant en inhalant le gaz Zyklon B ou en mourant de faim dans une isba ukrainienne. Puisqu'on tuait des hommes en dehors de toute justice, il faut affirmer qu'ils ont tous péri horriblement, autant les uns que les autres, parce qu'ils étaient innocents¹⁶³. »

Le génocide juif, tragédie particulière, touche néanmoins à l'universel en se situant sur un autre plan. Sur le plan moral, sur le plan métaphysique. Pourquoi des hommes ont-ils pu faire tant de mal à d'autres hommes, leurs semblables ? Précisément parce qu'ils ne les voyaient pas comme leurs semblables. Parce que l'humanité, si elle se coupe de toute transcendance, est renvoyée à elle-même, et donc à ses différences, devenues radicales. De même que le communisme a fait d'un groupe social mythifié (le prolétariat) l'agent du salut humain, le nazisme a érigé la race allemande en nouveau messie. Dans les deux

cas, les systèmes totalitaires ont singé l'élection divine du peuple de la Bible et le salut universel offert par le christianisme. Dans cette révolte contre Dieu, il y a quelque chose de luciférien. On entend parfois dire que le ciel était vide à Auschwitz. Non, le ciel n'était pas vide, mais le diable était dans la place.

Le Vatican contre Hitler

La photo a fait le tour du monde : on y voit Eugenio Pacelli descendre l'escalier d'un palais officiel, tapis rouge déroulé sous ses pieds. De part et d'autre, deux soldats présentent les armes, mais ce que l'on remarque, c'est leur casque, au premier coup d'œil semblable à celui des Allemands pendant la guerre. Ce cliché impose une idée : Pie XII était un homme à qui les nazis rendaient hommage. D'innombrables articles consacrés aux rapports de l'Église catholique avec l'Allemagne hitlérienne sont illustrés par cette image qui figurait aussi en couverture de *Hitler's Pope* (Le Pape de Hitler), publié par le journaliste britannique John Cornwell. Reprenant à son compte l'accusation lancée en 1963 par Rolf Hochhuth dans sa pièce *Le Vicaire*, celui-ci concluait que le pape avait été complice des desseins criminels du national-socialisme¹⁶⁴. Seul problème : la photo a été prise en 1927. Cinq ans avant l'accession de Hitler au pouvoir et onze ans avant que le cardinal Pacelli devienne pape.

Alors nonce auprès de la république de Weimar, ce dernier sort d'une réception organisée pour l'anniversaire du président Hindenburg, à laquelle il a été invité comme tous les membres du corps diplomatique, salués par des soldats portant le casque de la Reichswehr et non de la Wehrmacht... En 1929, il quittera Berlin pour Rome, pour ne plus jamais revenir en Allemagne. Comment faire mentir une image.

Quelle a été la politique du Vatican face à Hitler ? Quelle a été l'attitude des catholiques allemands (et des autres chrétiens) face au régime nazi ? Ces questions ne peuvent être abordées comme si les hommes de l'époque avaient su tout ce que nous savons sur cette période, nous qui possédons le recul du temps. Plutôt que de souscrire mécaniquement à la thèse aujourd'hui dominante d'une Église qui aurait failli devant le nazisme, il importe d'examiner l'ensemble des données disponibles et de les replacer dans leur contexte : « Dans ce type d'histoire, rappelle Jean-Marie Mayeur, seule une prise en compte attentive de la chronologie introduit la clarté et évite les confusions¹⁶⁵. » Pour les chrétiens d'Allemagne, la hiérarchie ecclésiastique du pays et le Saint-Siège, la situation n'est pas identique avant ou après 1933 (arrivée de Hitler au pouvoir et signature d'un

concordat avec l'Église), ni avant ou après le déclenchement de la guerre de 1939.

Les chrétiens, comme les autres, ont été des victimes de la folie hitlérienne, même si certains eurent l'inconscience de lui tendre le marchepied. Le sujet, si sensible, de leur comportement à l'égard des Juifs persécutés, voire de leur éventuelle responsabilité dans la genèse de l'antisémitisme nazi, sera étudié au chapitre suivant. Examinons dans ce chapitre le choc survenu entre l'Église et le système hitlérien.

Le Saint-Siège et la république de Weimar

Depuis Léon XIII, la papauté a pour principe de ne pas marquer de préférence pour un régime politique. Sa seule exigence, dans ses rapports avec les États, tient à la garantie des droits et libertés de l'Église. En 1918, par conséquent, le Saint-Siège prend acte de l'effondrement de l'Empire allemand et reconnaît la république de Weimar. Le cardinal Bertram, archevêque de Breslau (aujourd'hui Wroclaw en Pologne), préside la conférence de Fulda qui réunit les évêques d'Allemagne, hors ceux de la Bavière. En janvier 1920, le président Ebert lui fait part de son vœu que la nonciature apostolique, jusque-là établie à

Munich, soit transférée à Berlin, et que s'établissent de bonnes relations avec l'Église romaine.

Le catholicisme est non seulement une confession minoritaire en Allemagne, mais, depuis le Kulturkampf mené contre lui par Bismarck entre 1873 et 1879, il est resté en marge des cercles officiels du Reich. Aussi le Vatican accueille-t-il ces dispositions avec faveur. Secrétaire d'État de Benoît XV, le cardinal Gasparri encourage donc le cardinal Bertram à rester en contact avec le gouvernement, et à entreprendre des négociations en vue de la signature d'un concordat entre le Saint-Siège et Berlin.

Diplomate pontifical, entré à la Secrétairerie d'État en 1901, Mgr Pacelli a été nommé nonce à Munich en 1917. Accrédité auprès de la république de Weimar en 1919, il s'installe à Berlin en juin 1920. L'année suivante, le chancelier Wirth, un catholique, renouvelle auprès de lui le souhait du gouvernement fédéral de conclure un concordat. En 1922, Pie XI succède à Benoît XV. Le nouveau pape est un partisan résolu de la politique concordataire. Un concordat,

rapportons-le, est un accord international conclu entre le Saint-Siège et un État dans le but de garantir légalement l'organisation de l'Église dans le pays : ce type de convention est indépendant de la forme politique et même de l'idéologie de l'État en question. À peine élu,

Pie XI poursuit des discussions entamées par Benoît XV avec la Russie bolchevique, tractations qui s'enliseront. Quelques années plus tard, il signera les accords du Latran avec l'Italie de Mussolini. Selon ses propres termes, Pie XI accepterait de « négocier avec le diable » en vue de la sauvegarde de l'Église.

En 1924, Mgr Pacelli conclut un concordat avec la Bavière ; en 1929, avec la Prusse. Dès 1922, il a préparé un accord valable pour l'Allemagne entière, mais l'instabilité gouvernementale de la république de Weimar (une douzaine de chanceliers se succèdent entre 1919 et 1933) empêche le projet d'aboutir. Créé cardinal fin 1929, Eugenio Pacelli est nommé secrétaire d'État de Pie XI au début de l'année 1930. Il a vécu treize ans en Allemagne, pays dont il est familier, dont il pratique la langue, et où il a appris à connaître personnellement les représentants de la hiérarchie ecclésiastique. C'est de Rome, par conséquent, qu'il continue de suivre les affaires allemandes, et notamment le projet de concordat. « Les projets des années 1920 n'auront pas été inutiles, remarque Yves Chiron, puisque c'est le projet de 1922, le plus abouti, qui servira de base pour la négociation de 1933¹⁶⁶. » Sauf qu'à cette date, les conditions historiques ont singulièrement changé.

Le national-socialisme, une idéologie antichrétienne

L'Allemagne, où les effets de la crise de 1929 ont été désastreux, est la proie d'un double mouvement observé avec préoccupation par la papauté. D'une part l'ascension du parti national-socialiste, d'autre part le développement de la propagande communiste. Si les deux phénomènes suscitent la méfiance, l'anticommunisme de Pie XI est spécialement en éveil : en Russie, en Europe centrale et brièvement en Allemagne après la guerre, les bolcheviques ont fait couler le sang, et persécuté l'Église.

Au sein de l'épiscopat allemand, dans le clergé et chez les fidèles, les réactions à l'égard du national-socialisme ne sont cependant pas unanimes. La plupart des évêques, monarchistes de cœur, n'ont accepté la république que par nécessité. Traditionnellement, les

catholiques ont leurs propres partis. Le Zentrum, le centre catholique, fondé en 1870 sur un programme de défense confessionnelle, attire les voix des ouvriers de Rhénanie ou de la petite paysannerie d'Allemagne du Sud. Le Parti populaire bavarois est la filiale du Zentrum en Bavière. Les uns et les autres se préoccupent d'abord d'effacer les conséquences, jugées désastreuses, du traité de Versailles. De plus, la république de Weimar ayant échoué à juguler la crise économique, les catholiques dénoncent à la fois la faillite du libéralisme, qui ne fait d'ailleurs pas partie de leur culture, et l'impuissance du régime. Toutes les conditions sont donc réunies pour que, dans la phase où Hitler a besoin de séduire les conservateurs pour accéder au pouvoir, nombre de catholiques subissent l'attraction du parti national-socialiste.

Cette idée choque aujourd'hui parce que nous jugeons - avec raison - du nazisme à la mesure de ses méfaits et de ses crimes ultérieurs. Mais en 1930, le parti nazi fait recette en promettant aux Allemands un avenir meilleur. Son nationalisme, son antilibéralisme, son anticomunisme et dans une certaine mesure aussi son antisémitisme, qui n'a pas révélé sa logique meurtrière, entrent en résonance avec des pensées, des aspirations et des réflexes qui sont le lot commun d'une foule de citoyens désespérés. En tant que citoyens du Reich, les catholiques n'y échappent pas, même si le phénomène est plus marqué chez les protestants. La violence des militants du NSDAP, violence dans la rue ou violence verbale, ne leur plaît pas. Mais beaucoup se plaisent à croire que les extrémistes finiront par se ranger ou par être marginalisés par Hitler, jugé plus pondéré.

Cette même année 1930, Alfred Rosenberg publie un manifeste raciste : *Le Mythe du XX^e siècle*. Dans ce gros livre illisible, l'auteur définit la lutte des races, qu'il oppose à la lutte des classes marxiste, comme la clé de l'histoire. Les Allemands, race nordique, appartiennent aux Aryens, race supérieure qui doit se soustraire à l'emprise de la race inférieure, la race juive. Héritier du judaïsme, le christianisme est jugé coupable d'avoir judaïsé le Christ et encouragé le métissage racial. Facteur de décadence fondé sur le principe dissolvant de l'amour, le christianisme doit céder la place à une religion reposant sur le culte de la race et du sang, une Église allemande.

Rosenberg a participé au putsch de Munich en 1923 et dirige le *Völkischer Beobachter*, le journal du parti nazi : c'est un compagnon de Hitler de la première heure. Les deux hommes partagent les mêmes idées. Mais quoiqu'elles forment le cœur de l'idéologie nazie, ces idées ne sont pas toujours officiellement proclamées. Hitler, tacticien habile, connaît ses compatriotes, et notamment les conservateurs qu'il

méprise mais qu'il veut attirer à lui : dans ses discours publics, il prend soin de ne pas mettre en avant son antichristianisme. L'article 24 du programme officiel du parti national-socialiste prône ainsi « la liberté pour toutes les confessions religieuses, du moment qu'elles ne constituent pas un danger pour l'État », et s'affirme favorable au « christianisme positif ». Expression ambiguë, conçue pour leurrer. La vraie nature du nazisme - un paganisme radical - n'est donc pas perçue d'emblée par le gros des chrétiens d'Allemagne.

Après les élections de septembre 1930, où les nazis récoltent 18 % des voix, Mgr Hugo, l'évêque de Mayence, interdit aux fidèles de son diocèse d'adhérer au NSDAP, en considération de « la contradiction qui existe entre le national-socialisme et le christianisme ». C'est une position isolée. Mais dans sa lettre pastorale de Noël 1930, le cardinal Bertram déplore la diffusion, en Allemagne, du « mépris pour la Révélation » et du « culte de la race nordique », dénonçant le « christianisme positif » des nationaux-socialistes comme « une mystification religieuse à laquelle il faut s'opposer avec la plus grande énergie ». Le 10 février 1931, la conférence de Freising, qui réunit les évêques bavarois, appelle le clergé à mettre en garde contre le mouvement hitlérien dans la mesure où il développe des conceptions politiques incompatibles avec la doctrine catholique. Le 5 mars 1931, les évêques des provinces ecclésiastiques de Cologne, Fribourg et Paderborn en font autant, certains assortissant cet avertissement d'une interdiction explicite de l'adhésion au parti national-socialiste, sous peine de se voir écarté des sacrements et privé de sépulture religieuse.

En août 1931, devant le chancelier Brüning, membre du Zentrum, en visite officielle à Rome, le pape Pie XI se déclare satisfait des évêques allemands et de « leur attitude courageuse et sans équivoque à l'égard des erreurs du national-socialisme¹⁶⁷ ».

Aux élections de juillet 1932, les nazis opèrent un spectaculaire bond en avant : ils obtiennent 37 % des voix. L'analyse du scrutin montre que la Bavière, la Souabe, le sud de la Forêt-Noire, la Franconie, la Rhénanie-Westphalie, le pays mosellan et la Haute-Silésie, régions comptant de 85 à 100 % de catholiques, ont donné des scores très inférieurs au NSDAP. En revanche, les Länder recensant plus de 70 % de protestants ont plébiscité les hitlériens, souvent en leur accordant la majorité absolue. Le 17 août 1932, la conférence de Fulda condamne « l'enseignement erroné » du national-socialisme.

Mais le Zentrum, jusque-là hostile au parti nazi, commence à fléchir. Apparaît en son sein l'idée qu'il serait opportun de faire entrer les nationaux-socialistes dans une coalition qui les canaliserait. Si cette

idée ne fait pas l'unanimité dans le parti catholique, elle prépare les esprits à la suite des événements. En novembre 1932, la dissolution anticipée du Reichstag conduit à de nouvelles élections. Les nazis subissent un recul (33 % des voix), mais restent le premier parti d'Allemagne.

Mgr Orsenigo, qui a succédé à Mgr Pacelli à la nonciature de Berlin, adresse à la Secrétairerie d'État un rapport où il décrit « la vague menaçante et croissante des belliqueux nationaux-socialistes ». À Rome, l'inquiétude règne sur l'avenir de l'Allemagne. Le 19 décembre 1932, l'ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, François Charles-Roux, envoie une dépêche au Quai d'Orsay : « « Il n'y a pas de sympathie au Vatican en faveur des hitlériens, envers lesquels subsistent les motifs de défiance qui se sont antérieurement manifestés de la part du haut clergé alle-mand168. »

Hitler piège les catholiques allemands

Le 30 janvier 1933, Hitler est nommé chancelier par le président de la République, le maréchal von Hindenburg. Chef d'un gouvernement où les membres de son parti sont minoritaires, le chef nazi est flanqué d'un vice-chancelier en la personne de Franz von Papen. Ancien du Zentrum (il en a démissionné six mois plus tôt) et ancien chancelier (juin-décembre 1932), celui-ci a négocié avec Hindenburg l'accession de Hitler au pouvoir. Il est l'agent de la stratégie de séduction des nazis à l'égard des milieux conservateurs. Il incite donc Hitler à se présenter comme l'homme qui va réconcilier la tradition historique du Reich impérial et les jeunes forces de la nouvelle Allemagne. Le 1^{er} février, dans sa première déclaration gouvernementale, le chancelier se veut rassurant : « Le gouvernement national protégera fermement le christianisme comme base de notre morale commune. »

Le Zentrum a été joué par la tactique conçue par Papen. Ceux de ses dirigeants qui espéraient faire entrer Hitler dans une coalition de gouvernement afin de le contrôler voient se dérouler le processus exactement inverse : le chef du parti national-socialiste est au pouvoir, et ils en sont exclus. À Rome, le cardinal Pacelli est atterré. « C'est une chose terrible, dit-il à son assistant. C'est pire qu'une victoire de la gauche socialiste169. » Début février, à un journaliste allemand en poste à Rome, le secrétaire d'État déclare que le Zentrum et le Parti populaire bavarois ont « complètement et définitivement » perdu la partie. Lucide, le prélat estime que les partis catholiques allemands sont condamnés.

Une nouvelle fois, le Reichstag est dissous et des élections sont convoquées. Le 5 mars 1933, le NSDAP récolte 44 % des voix et la majorité des sièges, mais une majorité qui n'est pas écrasante : avec 11 % des suffrages, le Zentrum a même progressé. Les communistes sont les grands vaincus de ce scrutin, puisqu'ils ont perdu un million de voix. Cette donnée, en soi, est un motif de satisfaction pour Pie XI. Au lendemain de l'élection, il le dit à Charles-Roux : Hitler lui semble le seul homme de gouvernement qui a compris les dangers du communisme. Le 13 mars, le pape le répète devant les cardinaux, louant l'homme d'État qui le premier « a élevé la voix contre le bolchevisme ».

Attention aux jugements anachroniques. À cette période, Hitler est arrivé légalement au pouvoir, a obtenu légalement la majorité au Reichstag et inscrit son action dans les institutions de la république de Weimar, dont le gouvernement est doté, avec Papen, d'un vice-chancelier catholique. Ces considérations expliquent les propos du pape, qui a alors l'impression d'être seul, en Europe, à dénoncer le communisme. En réalité, tout va basculer très vite en Allemagne, mais rares sont ceux qui le pressentent. Et plus rares encore ceux qui devinent avec quelle brutalité la révolution hitlérienne va se dérouler.

Hitler est décidé à se faire attribuer les pleins pouvoirs, ce qui suppose une majorité des deux tiers au Reichstag : l'appui des 96 députés du Zentrum lui est indispensable. Le chancelier poursuit alors son opération de séduction, facilitée par le fait que l'épiscopat et le Zentrum ont été informés des propos louangeurs tenus par Pie XI au consistoire du 13 mars. Hitler rencontre à plusieurs reprises le président du parti catholique, Mgr Kaas, et s'engage à protéger les œuvres catholiques d'enseignement et d'éducation. Le 23 mars 1933, jour du vote au Reichstag, le chancelier renouvelle ses assurances : « Le gouvernement du Reich, qui voit dans le christianisme le fondement inaltérable de la vie morale et des bonnes mœurs de notre peuple, accorde la plus grande importance à cultiver et à accroître des relations amicales avec le Saint-Siège. » Au nom du Zentrum, Mgr Kaas déclare alors que son parti votera les pleins pouvoirs, qui sont adoptés par 441 voix contre 94.

Dès le 28 mars, au nom de la conférence de Fulda, le cardinal Bertram publie une déclaration qui lève « les interdictions et mises en garde » antérieures contre le parti national-socialiste et invite les catholiques à respecter l'autorité légitime. Le texte spécifie néanmoins que la condamnation des erreurs doctrinales du nazisme reste en vigueur. Déclaration précipitée, et vraisemblablement arrachée : les archives prouvent que les évêques de la province de Cologne, autour

du cardinal Schulte, étaient hostiles à la levée des interdicts frappant le NSDAP.

La lucidité du cardinal Pacelli

À ce stade des événements, le Saint-Siège n'a pas été consulté. Ni le vote des pleins pouvoirs par le Zentrum le 23 mars, ni la déclaration épiscopale du 28 mars n'ont été discutés auparavant à la Curie. Ce sont les catholiques allemands, ou plus exactement c'est le catholicisme politique allemand, à travers le Zentrum, victime de « son manque de fermeté et de lucidité », selon la formule de l'historien Jean-Marie Mayeur, qui s'est condamné lui-même.

La lucidité, cette vertu qui a fait défaut à certains, ne manque pas au cardinal Pacelli. Il est tout à fait conscient, désormais, qu'une grande épreuve attend l'Église en Allemagne. Et de ce point de vue, il est en avance sur le pape. Dans la période tourmentée qui s'ouvre, selon Philippe Chenaux, « face à un Pie XI bien décidé à jouer la carte de Hitler dans sa lutte contre le bolchevisme, on voit Pacelli prêter une oreille attentive aux voix catholiques qui prônent la résistance à l'ordre brun¹⁷⁰ ».

Entre l'Allemagne et Rome se met alors en place un jeu subtil. Le pape est plutôt confiant (il va vite déchanter). L'épiscopat allemand est divisé. Il y a d'un côté les partisans d'une ligne conciliatrice avec le gouvernement, dont le cardinal Bertram, président de la conférence de Fulda, prend la tête : il espère éviter, ainsi qu'il le répète à qui veut l'entendre, un nouveau Kulturkampf. Et de l'autre les prélats qui s'apprêtent à résister à la politique national-socialiste : le cardinal Faulhaber, archevêque de Munich, le cardinal Schulte, archevêque de Cologne, Mgr von Galen, évêque de Münster, Mgr von Preysing, évêque d'Eichstatt puis de Berlin, et Mgr Sproll, évêque de Rothenburg. Ces évêques sont contraints d'agir seuls, chacun dans son diocèse. Mais ils ont pour caractéristique commune de se sentir proches du cardinal Pacelli, dont se défie au contraire le cardinal Bertram.

Secrétaire d'État de Pie XI, Pacelli reste le fidèle serviteur de ses desseins. Sans déroger à l'obéissance, et tout en traitant tous les évêques avec les mêmes égards, comme le veut sa fonction, il se contente d'avoir des contacts épistolaires plus nourris avec les évêques qui partagent son point de vue : pour défendre l'Église, un combat doit être mené contre le gouvernement allemand.

C'est avec le cardinal Faulhaber que le cardinal Pacelli a le plus d'affinités, tant intellectuelles que personnelles. L'archevêque de Munich, qui a assisté au consistoire du 13 mars, a été stupéfait - il ne s'en est pas caché à son retour - d'entendre Pie XI tenir des propos louangeurs sur Hitler. Il ne l'explique que par un défaut d'information du pape, ce qui est aussi l'analyse de Pacelli. Aussi ce dernier lui a-t-il demandé de rédiger un mémorandum sur le national-socialisme, dans le but d'éclairer le souverain pontife.

Daté du 17 mars, le document énumère d'abord brièvement trois points positifs chez Hitler : le chancelier invoque le nom de Dieu dans ses discours publics ; il se fixe pour objectif d'anéantir le marxisme ; et il aspire à renverser l'ordre capitaliste afin de libérer la classe ouvrière de son statut de prolétaire. La deuxième partie du texte, plus longue, développe quatre points négatifs : le sentiment de haine sauvage qui anime les nationaux-socialistes et les incite à recourir à la violence ; leur culte de la race aryenne, qui fait des Allemands des êtres à part du genre humain ; leur rejet du christianisme, en tant que fruit du judaïsme ; et leur négation de la Révélation, de l'Incarnation et de la Rédemption, dogmes fondamentaux du christianisme. La troisième partie du mémorandum présente le nazisme comme une vision du monde (*Weltanschauung*), une nouvelle religion. Estimant que « le christianisme des nazis n'est plus le christianisme du Christ », le cardinal Faulhaber met en garde contre cette nouvelle religion qui n'a de chrétien que le nom. Il en conclut logiquement que le national-socialisme présente des dangers plus inquiétants que les éventuels avantages retirés de la disparition du marxisme et du capitalisme.

Vers la signature du concordat de 1933

À Rome, on n'a jamais renoncé à l'idée de signer un concordat avec l'Allemagne, et le contexte nouveau n'y change rien. Mais en ce printemps 1933, c'est de Berlin que vient l'initiative. Papen suggère à Hitler de relancer les négociations. Le vice-chancelier y voit le moyen de redorer son prestige auprès des catholiques, comme de consolider sa position au sein du gouvernement. Un succès avec le Vatican renforcerait par ailleurs son influence sur le chancelier, qu'il s'imagine en mesure de manœuvrer. Papen a en tête l'exemple italien, où un article des accords du Latran a interdit au clergé d'exercer un mandat électoral. C'est ce qui décide Hitler, qui, initialement, n'était pas favorable à l'idée concordataire : un accord avec la papauté permettrait d'éliminer le catholicisme politique allemand, et montrerait la capacité du Reich à conclure un traité international.

Les discussions se déroulent à Rome pendant la première moitié du mois d'avril 1933. Elles sont menées par Franz von Papen et par le cardinal Pacelli. Fin mai, l'avant-projet est présenté au chancelier du Reich et aux évêques réunis à Fulda. La clause concernant l'exclusion du clergé de toute activité politique pose le plus de difficultés : l'épiscopat la critique, et Hitler la trouve imprécise. Fin juin, Papen repart pour Rome afin de mettre au point le texte définitif. Mais alors que les négociations se poursuivent, la mise au pas de l'Allemagne bat son plein : des prêtres et des laïcs sont arrêtés, de nombreuses associations catholiques dissoutes. Le 1^{er} juillet, l'évêque de Fribourg exhorte ses frères dans l'épiscopat à accepter le projet de concordat, afin d'offrir une protection minimale à l'Église devant la persécution qui commence.

Le 2 juillet, le texte définitif est mis au point. Mais les événements se précipitent dans le Reich : fin juin, tous les partis, à l'exception du NSDAP, sont interdits d'activité sans être encore dissous, prélude au régime du parti unique qui sera proclamé le 14 juillet. Le 5 juillet, le Zentrum, ne pouvant supporter la pression exercée par les nazis, décide son autodissolution, et le Parti populaire bavarois en fait autant le lendemain. Pacelli avait pressenti cette issue depuis plusieurs mois, mais il est dorénavant privé d'un atout dans la négociation : il n'y a plus rien à défendre du catholicisme politique allemand. Le cardinal, encouragé par Pie XI, qui a entre-temps perdu toute illusion sur Hitler, pose cependant une ultime exigence : le texte sera signé seulement si Berlin s'engage à faire cesser les mesures arbitraires contre les militants et les associations catholiques. Désireux d'aboutir, Hitler publie une déclaration où il feint de désavouer ses subordonnés.

Paraphé le 8 juillet 1933, le concordat est officiellement signé le 20 juillet par le vice-chancelier von Papen au nom de l'Allemagne et par le secrétaire d'État Pacelli au nom du Saint-Siège. Composé de 34 articles, le texte garantit la liberté de l'Église et la protection du clergé, et réserve la nomination des évêques au Saint-Siège, avec l'assentiment préalable du gouvernement. Liberté est laissée aux ordres religieux dans le domaine pastoral, éducatif et caritatif, tandis que l'enseignement religieux reste obligatoire à l'école. Les associations catholiques, qu'elles soient de spiritualité, culturelles, caritatives, professionnelles ou sociales, ont droit à la protection de l'État, à condition de ne pas être liées à un parti. La liste des associations autorisées doit d'ailleurs être publiée, mais ne le sera jamais, ce qui s'avérera un piège. Toute activité politique, enfin, est interdite au clergé. Dans la mesure où les formations catholiques n'existent plus, cette disposition pourrait paraître caduque, mais les diplomates du Vatican y voient un moyen d'éviter que le clergé ne soit

contraint d'adhérer au parti nazi.

Un accord controversé

Le 27 juillet 1933, *L'Osservatore romano* publie un article anonyme écrit de la main de Pacelli, où il est rappelé que cet accord n'implique, de la part du Saint-Siège, aucune approbation du régime qui se met en place en Allemagne, et moins encore de son idéologie.

Ce concordat a suscité d'abondants débats. Fallait-il refuser de le négocier? Le chargé d'affaires britannique auprès du Saint-Siège, Ivone Kirkpatrick, a témoigné, dans une note adressée le 19 août 1933 au Foreign Office, que le cardinal Pacelli avait exprimé devant lui son aversion totale pour Hitler et ses méthodes de gouvernement, et qu'il ne croyait pas que le chancelier se modérerait, au contraire. Mais, avait précisé le secrétaire d'État, « les nazis lui avaient mis un pistolet sur la tempe » et il avait dû choisir entre signer l'accord ou assister à l'élimination de l'Église catholique dans le Reich.

Hitler tire bénéfice de cet accord en termes de prestige international. Il convient cependant de rappeler que, le 15 juillet 1933, au lendemain du jour où le parti nazi devient le parti unique et cinq jours avant la signature du concordat, Paris et Londres signent avec Berlin et Rome le traité des quatre puissances, nouvelle étape sur le chemin qui conduit l'Allemagne à être traitée d'égal à égal avec les autres États européens. Jusqu'à la guerre, la France et la Grande-Bretagne entretiennent des relations diplomatiques normales avec le Reich, leurs ambassadeurs assistant chaque année, comme les autres membres du corps diplomatique, aux congrès de Nuremberg... Pourquoi faire grief au seul Saint-Siège, sujet de droit international, d'une politique alors pratiquée par tous les États ? L'argument selon lequel l'État national-socialiste, au regard de sa nature totalitaire et de son caractère idéologique, n'est pas un État comme les autres est parfaitement fondé, mais il ne tient pas compte des usages internationaux consistant à traiter avec les États et non avec les régimes. La remarque vaut aussi pour l'URSS, système totalitaire avec lequel toutes les démocraties entretiennent des relations diplomatiques.

Le concordat a-t-il servi l'Église ? « Il est incontestable, répond Jean-Marie Mayeur, que, grâce au concordat, et quelles qu'aient été les atteintes que lui porta Hitler, l'Église catholique en Allemagne, et les organisations catholiques, au moins pour une part d'entre elles, purent conserver un relatif espace de liberté, et poursuivre leur existence [171](#).

» « L'Église catholique d'Allemagne, confirme Hubert Wolf, fut le seul grand groupe social sur lequel Hitler ne put faire main basse [172](#). »

Ajoutons que le concordat manifeste si peu une preuve de complicité avec le nazisme que ses dispositions seront confirmées après guerre : les textes réglementant les rapports de l'Église et de l'Allemagne après 1945, que ce soit avec l'État ou avec les Lander, font explicitement référence à l'accord de 1933, dont la validité juridique n'a jamais été remise en cause.

L'Église persécutée par les nazis

En 1945, Pie XII déclare que la signature du concordat a été « une base juridique de défense ». Selon Andrea Tornielli [173](#), un biographe italien du pape, pas moins de **70** documents rédigés de la main du cardinal Pacelli ont été adressés au gouvernement allemand entre le 19 octobre **1933** et le 12 mars **1937**, date de publication de *Mit brennender Sorge*, encyclique dont on va parler plus loin. Ces notes officielles, tout en recourant au langage diplomatique, constituent des protestations contre les violations du concordat : interdiction des associations catholiques, confiscation de leurs biens, atteintes à la liberté de la presse ou à la liberté d'enseignement, contrôle des sermons dans les églises, propagande antireligieuse, diffusion de l'idéologie nazie dans les instituts de formation des instituteurs et des professeurs.

Dès l'automne 1933, le régime s'attaque à l'Église, particulièrement en Bavière, bastion catholique. Dans ses sermons de l'Avent, l'archevêque de Munich, le cardinal Faulhaber, stigmatise le paganisme prôné par les groupes et mouvements nationaux-socialistes : prêchant sur « Judaïsme, christianisme, germanisme », le prélat prend le contrepied des thèses de Rosenberg en rappelant les racines juives du christianisme. La grande voix du prélat est si bien entendue - ses sermons seront diffusés à 150 000 exemplaires - que les nazis lui attribuent un sobriquet : *der Juden kardinal* (« le cardinal des Juifs »).

Hitler, dans cette lutte contre le christianisme, a l'habileté de ne pas s'afficher en première ligne. Selon les nécessités ou les situations locales, il lui arrive même de freiner le zèle anticlérical de ses lieutenants. À ses interlocuteurs officiels, il prétend que les idées de Rosenberg n'expriment qu'une opinion privée, qui ne correspond pas à la ligne du parti. En janvier 1934, l'idéologue est néanmoins nommé responsable de la formation des cadres du NSDAP. Un mois plus tard, son livre, *Le Mythe du XX^e siècle*, est mis à l'Index par Rome, et le

cardinal Pacelli adresse à Berlin une protestation contre le fait que l'ouvrage soit inscrit au programme de formation des maîtres d'école.

Cette année 1934, la conférence de Freising, où siègent les huit évêques de Bavière, fusionne avec la conférence de Fulda, qui rassemble dorénavant les vingt-cinq évêques allemands, et dont le cardinal Bertram conserve la présidence. L'épiscopat reste toutefois divisé entre la ligne majoritaire incarnée par ce dernier - partisan de présenter des requêtes au gouvernement dans l'espoir d'obtenir des concessions pour l'Église - et les quelques prélats prêts à émettre des protestations publiques. La plupart, en effet, à l'exception peut-être de Mgr von Galen ou Mgr von Preysing, persistent à espérer que le chancelier puisse s'amender. En 1936 encore, le cardinal Faulhaber rencontre Hitler et semble nourrir ce vain espoir. De passage à Rome en 1935, le philosophe catholique Dietrich von Hildebrand, reçu par Pacelli, déplore devant lui la pusillanimité de l'épiscopat allemand. « Certainement, répond le cardinal, mais le martyr ne se décrète pas depuis Rome, il doit venir spontanément¹⁷⁴. »

Attention, là encore, aux anachronismes et aux erreurs de perspective. D'une part il n'entre pas dans la doctrine de l'Église de prêcher la rébellion ouverte contre l'État. Prélats concordataires, les évêques ne sont pas des résistants au sens politique du terme : leur résistance est d'ordre spirituel. Sur le plan temporel, elle vise surtout à maintenir un espace d'autonomie pour l'Église. La spécificité du totalitarisme nazi n'est pas non plus automatiquement perçue par les contemporains : bien rares, à l'époque, sont ceux qui mesurent que l'antichristianisme hitlérien n'est pas de la même nature que la politique anticléricale du Kulturkampf de Bismarck. Ajoutons que la contestation de l'autorité ne fait pas spontanément partie de la culture germanique. Et rappelons enfin que l'État national-socialiste est un État qui pratique la terreur : il est trop facile de juger du comportement des hommes confrontés à cette réalité quand on vit soi-même dans une démocratie pacifiée.

En mai 1934, Franz von Papen critique publiquement la politique des nazis. Un mois plus tard, lors de la Nuit des longs couteaux, il manque d'être assassiné. Le vice-chancelier n'a plus qu'à démissionner, et sauve sa peau en faisant allégeance au pouvoir. Mais pour les conservateurs qui croyaient possible d'amadouer Hitler, c'est la fin des illusions.

Désormais, les attaques contre l'Église se multiplient : interdiction d'associations ; offensive contre l'école confessionnelle ; suspension de journaux ; fermeture de facultés de théologie ; procès contre des

prêtres et des religieux pour des affaires de mœurs inventées de toutes pièces ou pour de supposés trafics de devises ; suppression des crucifix dans les bâtiments publics : obligation d'inscrire les enfants dans la *Hitlerjugend* (Jeunesse hitlérienne). À chaque fois, des protestations sont émises, mais en vain.

En 1935, Hitler nomme un ministre des Affaires ecclésiastiques, Hanns Kerrl, mais celui-ci, d'après Jean-Marie Mayeur, « n'est qu'un tampon pour amortir les plaintes des autorités religieuses ». Le nouveau ministre, au demeurant, professe un credo purement nazi : « Le parti s'appuie sur le fondement du christianisme positif qu'est le national-socialisme. Ce dernier résulte de la volonté de Dieu, révélée dans le sang germanique. Dire que le christianisme consiste dans la foi dans le Christ, fils de Dieu, me fait rire. Le vrai christianisme est représenté par le partirz5. »

La même année, Mgr von Preysing devient évêque de Berlin : de la part du Saint-Siège, nommer cet antinazi inconditionnel dans la capitale du Reich n'est pas innocent. En 1936, le prélat exhorte la conférence épiscopale à rompre avec le langage diplomatique, et à dénoncer d'une seule voix la persécution religieuse. Une nouvelle fois, le désaccord du cardinal Bertram fait échouer le projet. À la même époque, à Rome, le cardinal Pacelli accorde une audience à Alfred Klieforth, un ancien consul des États-Unis à Berlin. Il lui déclare que Hitler est « une canaille indigne de confiance », « une personne fondamentalement mauvaise » et qu'aucun compromis avec le nazisme n'est possible 176. Constatant que l'épiscopat allemand n'est pas libre de parler, Pie XI et son secrétaire d'État vont donc prendre la parole. Ce sera l'encyclique *Mit brennender Sorge*.

Une encyclique contre le nazisme

Le 21 décembre 1936, sur ordre de Pie XI, le cardinal Pacelli convoque les trois cardinaux allemands, Mgr Bertram, Mgr Schulte et Mgr Faulhaber, et deux évêques, Mgr von Galen et Mgr von Preysing. Les cinq prélats se rendent discrètement à Rome, sans connaître l'objet de la convocation. Le 16 janvier 1937, ils ont une première entrevue avec le cardinal Pacelli. L'opinion des assistants est unanime : l'Église est menacée de disparition en Allemagne, et Hitler ne peut être disculpé de la politique menée par le parti national-socialiste. Le concordat n'est pas en cause, puisqu'il constitue une base de discussion avec l'État allemand, mais l'inefficience des protestations publiées jusque-là impose de recourir à une arme plus puissante. L'hypothèse d'une encyclique papale est alors évoquée avec faveur. Le

17 janvier, tous les protagonistes se retrouvent chez le pape. Le 18 janvier, Pa-celli charge Faulhaber de rédiger un projet d'encyclique. L'archevêque de Munich travaille seul. Le 21 janvier, avant de quitter Rome, il confie son travail au secrétaire d'État. Dans les archives du Vatican, il existe quatre versions de l'encyclique : elles sont toutes annotées de la main de Pacelli.

La version définitive ne désigne pas nommément Hitler et le national-socialisme, mais le texte est sans équivoque. Ce document pontifical « sur la situation de l'Église catholique dans le Reich germanique » est rédigé en allemand. « C'est avec une vive inquiétude [en allemand : *Mit brennender Sorge*] et un étonnement croissant, est-il écrit, que nous suivons des yeux les douloureuses épreuves de l'Église et les vexations de plus en plus graves dont souffrent celles et ceux qui lui restent fidèles par le cœur et la conduite. » Face au développement d'une doctrine et d'une pratique politique inconciliables avec la foi chrétienne, le pape fait part de son angoisse : la divinisation de la race, le culte idolâtrique du peuple et de l'État sont contraires à l'ordre naturel.

L'antisémitisme n'est pas évoqué dans le texte, mais un long passage contient un développement sur « les trésors d'enseignement » de l'Ancien Testament et sur « le peuple choisi, porteur de la Révélation et de la Promesse », rappelant qu'on ne peut bannir de l'Église « l'histoire biblique et la sagesse des doctrines de l'Ancien Testament ». Réclamant le respect des droits et des libertés ecclésiastiques, le souverain pontife prédit aux « oppresseurs de l'Église » qu'ils ne parviendront pas à l'enterrer.

L'encyclique est signée à Rome le 14 mars 1937. Mais Pie XI exige qu'elle soit lue en Allemagne le dimanche des Rameaux, jour de grande affluence dans les églises, fête qui tombe cette année-là le 21 mars.

En grand secret, le texte est porté à la nonciature de Berlin, puis de là communiqué à vingt-six destinataires qui sont chargés, dans tout le pays, de le faire imprimer ou de le reproduire à des milliers d'exemplaires. Chaque curé de paroisse se voit ensuite remettre le document, toujours clandestinement, avec pour consigne de le cacher et d'en faire la lecture en chaire au jour dit. C'est ainsi que, le 21 mars 1937, l'encyclique antinazie est lue dans toutes les églises d'Allemagne, sans que le pouvoir ait rien soupçonné. Il n'y a eu aucune fuite, ce qui constitue un indicateur sur les sentiments du clergé à l'égard du régime.

La signature de *Mit brennender Sorge*, le 14 mars, est suivie, le 19, par la parution d'une autre encyclique papale, *Divini Redemptoris*, portant condamnation du communisme. Ce n'est pas un hasard. Selon Yves Chiron¹⁷⁷, il convient même de transformer ce diptyque en triptyque en incluant *Firmissimam Constantiam*, encyclique publiée le 28 mars et qui, dénonçant la persécution religieuse alors en cours au Mexique, désigne l'ultra-laïcisme comme un des dangers de l'époque.

Pour des raisons évidentes, l'histoire a surtout retenu les deux premières lettres pontificales. En s'élevant simultanément contre les deux régimes dictatoriaux qui persécutent l'Église en Europe, Pie XI engage une réflexion chrétienne sur le totalitarisme. Cette réflexion, seulement ébauchée dans les deux encycliques, sera développée ultérieurement par d'autres documents pontificaux, et par d'innombrables textes de théologiens, de philosophes et d'historiens.

L'encyclique *Mit brennender Sorge*, rédigée en allemand, s'adresse aux évêques d'Allemagne et à travers eux aux catholiques allemands, tandis que *Divini Re-demptoris*, publiée en latin, est destinée à la catholicité entière. De la confrontation des deux textes, il ressort que le pape dénonce le communisme comme un péril universel (« intrinsèquement pervers »), tandis que le national-socialisme est analysé comme un danger qui menace un pays particulier. Mais la chronologie, une fois encore, explique cette dissymétrie dont certains font rétrospectivement grief à Pie XI. Le communisme est alors au pouvoir ou susceptible d'y accéder dans de nombreux pays : Russie, Espagne, Amérique latine. Son bilan s'établit déjà à des centaines de milliers de victimes. En 1937, ce n'est pas encore le cas pour le nazisme. L'encyclique *Divini Redemptoris*, au demeurant, ne représente pas une analyse de la doctrine communiste, cette étude ayant été effectuée dans des textes antérieurs de la papauté.

Il s'agit plutôt, dans le contexte précis de la stratégie choisie par le Komintern dans ces années-là - celle que les historiens nomment le tournant antifasciste de **1934-1935** - de mettre en garde contre la séduction que le communisme peut exercer, notamment sur les catholiques, à travers la politique de « la main tendue ». Les deux encycliques, comme tous les documents pontificaux, forment d'ailleurs des réponses spirituelles à une menace pesant sur l'Église : ce ne sont pas des manifestes politiques.

Il reste que la simultanéité des deux documents revêt bien un sens, à suivre l'hypothèse avancée par l'historien britannique Owen Chadwick¹⁷⁸ : le Vatican aurait condamné au même moment le national-socialisme et le communisme afin de faire bonne mesure et

de ne pas être accusé de partialité. Mais c'est la condamnation de l'idéologie du III^e Reich qui été envisagée en premier lieu. Les archives de la Congrégation pour la doctrine de la Foi (ex-Saint-Office), aujourd'hui accessibles, confirment en partie l'hypothèse, ainsi qu'on le verra plus loin à propos du « Syllabus contre le racisme ».

Hitler, de son côté, ne s'y trompe pas. La lecture de *Mit brennender Sorge* dans toutes les églises d'Allemagne est perçue par lui comme un acte hostile de la part de Rome. Aussitôt les réseaux qui ont permis l'impression et la diffusion de l'encyclique sont traqués par la Gestapo. Des perquisitions ont lieu dans les évêchés. Plus de mille prêtres, religieux et laïcs sont emprisonnés. Le gouvernement du Reich émet une protestation officielle auprès du Saint-Siège, laissant planer la menace d'une rupture du concordat. Le 1^{er} mai 1937, dans un discours public, le Führer dénie à l'Église le droit de se mêler de la politique allemande. Le 28 mai, Goebbels se lance dans une diatribe contre la papauté : « En Allemagne, ce n'est pas la loi du Vatican qui prime, c'est la loi du peuple allemand. »

Le congrès de Nuremberg de 1937 décerne à Rosenberg le Prix national, érigeant en idéologie du régime le néo-paganisme antisémite et antichrétien prôné dans *Le Mythe du XX^e siècle*. Et la persécution ne fait que redoubler. Les écoles, les œuvres sociales et les mouvements de jeunesse de l'Église subissent tracasseries administratives, contrôles fiscaux arbitraires ou interdictions. De la presse catholique, il ne subsiste bientôt que les feuilles diocésaines ou paroissiales, dont le contenu est surveillé. Les fonctionnaires se voient défendre d'appartenir à une organisation confessionnelle. En Autriche annexée en 1938, c'est pire : Berlin déclare que l'Anschluss a rendu caduc le concordat signé par Vienne en 1934, et refuse d'étendre au pays l'accord conclu avec l'Allemagne en 1933 : ne disposant d'aucune protection, le catholicisme autrichien est à l'entière merci du régime.

Un protestantisme tout aussi divisé

Il faudrait s'interroger sur un paradoxe. L'Allemagne du III^e Reich était peuplée aux deux tiers de protestants. Le débat sur l'attitude des chrétiens vis-à-vis du nazisme devrait donc s'intéresser prioritairement à leur cas. Or, curieusement, les attaques se concentrent toujours sur l'Église catholique, spécialement sur la papauté. La position majoritaire des protestants sous le III^e Reich est ainsi résumée par Jean-Marie Mayeur : « Comme dans le monde catholique, la crainte de passer pour de mauvais patriotes, de mauvais Allemands, détourna des positions intransigeantes. Comme dans le monde catholique, les

responsables jugèrent souvent vaines les protestations publiques et préférèrent d'autres formes d'intervention¹⁷⁹. »

Le protestantisme allemand est divisé en vingt-huit Églises : luthériennes, réformées et Églises unies (nées, au XIX^e siècle, d'une tentative de réunir luthériens et réformés). En leur sein se constitue un courant ouvertement hitlérien, les chrétiens-allemands (*Deutsche Christen*), pour qui la rénovation de l'Église doit être menée parallèlement à la révolution nazie. Aux élections de 1932, le parti national-socialiste remporte des succès considérables dans les régions de tradition protestante. Au début de l'année 1933, après l'avènement de Hitler, toutes les Églises sont fédérées, sous la pression du régime, dans l'Église protestante allemande du Reich, dont l'aumônier militaire Müller, un chrétien-allemand, est nommé évêque. Mais dès la fin de l'année, cette entreprise d'unification échoue, Müller se heurtant d'un côté à l'antichristianisme des dirigeants nazis et de l'autre à la résistance des Églises.

Deux pasteurs, Martin Niemöller et Dietrich Bonhoeffer, mènent la fronde qui aboutit à la création de l'Église confessante, inspirée par le théologien Karl Barth. Motivée au départ par une protestation d'ordre religieux, cette dissidence reste minoritaire et ne se situe pas sur le plan politique. En 1936, cependant, un mémoire de l'Église confessante dénonce la déchristianisation, l'antisémitisme, les camps de concentration, l'arbitraire de la Gestapo. Cette position ne fait cependant pas l'unanimité : beaucoup, pourtant opposés au nazisme, ne veulent pas rompre avec les autorités. En 1937, Barth est contraint à l'exil en Suisse, et le pouvoir lance la répression contre les éléments les plus hostiles : 700 pasteurs sont arrêtés. Le pasteur Niemöller, interné en 1938, passe ainsi la guerre à Sachsenhausen et à Dachau. L'Église confessante poursuit dès lors son action clandestinement, sous la houlette de Theophil Wurm, évêque luthérien de Wurtemberg.

La papauté contre le racisme

Au printemps 1938, Hitler doit effectuer un voyage officiel à Rome. L'usage veut alors que les chefs d'État ou de gouvernement en voyage dans la Ville éternelle rendent visite à la fois à l'État italien et au Saint-Siège. Pie XI fait donc savoir qu'il est prêt à recevoir le chancelier allemand s'il en exprime la demande, mais à la condition qu'il prononce une parole publique désavouant la persécution de l'Église. Hitler ne s'étant pas manifesté, le pape quitte ostensiblement Rome pour sa résidence de Castel Gandolfo, et interdit au nonce et au clergé romain d'assister aux réceptions officielles.

Le 3 mai, jour de l'arrivée de Hitler, la Congrégation des séminaires et des universités rend publique une lettre signée de son secrétaire, le cardinal Ruffini, mais qui émane évidemment du pape. Si le document est daté du 13 avril, Pie XI a choisi de faire concorder sa publication avec la présence du fondateur du national-socialisme dans la capitale de l'Église. Il le dira quelques jours plus tard, le souverain pontife considère comme une insulte à la croix du Christ le déploiement dans la ville de drapeaux à croix gammée.

Le texte adressé aux directeurs des séminaires et aux recteurs des facultés de théologie et des universités catholiques du monde entier est une condamnation en huit points du racisme et du culte de l'État. La genèse de ce « Syllabus contre le racisme » - ce nom lui est donné à l'époque par analogie avec le Syllabus antimoderniste de 1864 - remonte à deux années auparavant. En 1936, une commission est constituée au Saint-Office afin d'élaborer un document doctrinal sur les thèses nazies qui exaltent la race et l'État. Au printemps 1937, ce document est prêt. Parallèlement, le pape vient de promulguer *Mit brennender Sorge*. En juin 1937, afin de ne pas interférer avec l'encyclique, le Saint-Office décide de ne pas publier son travail, ajournement confirmé par Pie XI, qui ne veut pas accroître les représailles provoquées par sa lettre en Allemagne. Mais les idées énoncées dans le projet du Saint-Office se retrouvent parfois textuellement dans le « Syllabus contre le racisme » de la Congrégation des séminaires et des universités : une pensée antiraciste est bien développée à l'époque par le Vatican.

Et *Mein Kampf* ? Bible du parti nazi, le livre de Hitler est alors diffusé à des millions d'exemplaires, chaque foyer allemand étant pratiquement tenu d'en posséder un. Les archives prouvent que l'opportunité d'une mise à l'Index de l'ouvrage a été débattue au Saint-Office de 1934 à 1937. Mais autant la condamnation du manifeste d'Alfred Rosenberg, en 1934, n'avait pas posé de problème, autant la mise à l'Index du livre d'un chef de gouvernement posait plus de difficultés, risquant de provoquer une rupture du concordat et une répression accrue contre l'Église en Allemagne. Au final, les délibérations n'ont pas tranché la question. Mais y voir le signe d'une indulgence du Vatican envers Hitler est une accusation démentie par les faits.

En juin 1938, Pie XI accorde une audience au père John LaFarge, un jésuite américain qui effectue un voyage d'étude en Europe. Dans son pays, celui-ci mène une action en faveur de la minorité noire, estimant que la question raciale est d'abord une question sociale. L'année précédente, il a publié un livre, *Interracial Justice*, dans lequel,

récusant la notion de « race » du point de vue anthropologique et ethnologique, il affirme qu'il convient de parler de « race humaine », dont le Christ, en tant qu'homme, est « le représentant suprême ». Les différences raciales sont résolues, explique le père LaFarge, dans l'ordre spirituel et surnaturel. Le pape, après lui avoir adressé des compliments sur son ouvrage, assurant qu'il n'a rien lu « de plus pertinent sur le sujet », demande au jésuite de préparer « dans le plus grand secret » un document sur « l'unité du genre humain ».

Fin septembre 1938, le projet auquel ont œuvré deux autres jésuites, un Français et un Allemand, est remis par le père LaFarge au général des Jésuites, le père Ledochowski, qui fait réviser le texte et le remet fin janvier 1939 au Vatican. Le document porte un titre latin : *Humani Generis Unitas* (« L'unité du genre humain »). Il forme une longue réflexion, dans sa première partie, sur le « désordre dont souffre la société contemporaine », et met en cause les conceptions totalitaires de la société et de l'État. La seconde partie, proposant une vision catholique de l'organisation sociale, contient une condamnation ferme du racisme et de l'antisémitisme - avec toutefois une nuance sur laquelle nous reviendrons au chapitre suivant.

Pie XI, âgé de 81 ans, est cardiaque et miné par le diabète. Il meurt le 10 février 1939. En l'état actuel de la recherche, il est impossible de savoir s'il a eu entre les mains le texte du père LaFarge. Le document, resté enfoui plus de cinquante ans dans les archives, a été publié en France en 1995, ses éditeurs le qualifiant d'« encyclique cachée¹⁸⁰ ». Cachée par qui ? La réponse n'est pas claire et ressemble à un acte d'accusation lancé contre Pie XII parce qu'il n'aurait pas donné suite au projet. Le père Blet, dans un article savant¹⁸¹, a démontré que le document a été si peu caché par le nouveau pape qu'il y a fait allusion, juste après son élection, lors d'une conférence qu'il a tenue avec les cardinaux allemands venus à Rome pour le conclave, mais que Pie XII considérait le texte du père LaFarge comme un travail préparatoire et nullement comme un texte prêt à être soumis à la signature pontificale. Il est d'ailleurs établi qu'un long passage de la première encyclique de Pie XII, *Summi Pontificatus* (20 octobre 1939), reprend des idées et même certaines formules du texte du père LaFarge, en mettant en garde contre les théories qui nient l'unité du genre humain et défont l'État. Conclusion : de Pie XI à Pie XII, la vision raciale du monde défendue par le national-socialisme a été combattue sans ambiguïté par le magistère de l'Église.

Un pape est tenu à la diplomatie

Le 2 mars 1939, le cardinal Pacelli est donc élu pape sous le nom de Pie XII. Le 3 mars, le consul des États-Unis à Cologne adresse au Département d'État une note confidentielle sur l'attitude passée du nouveau souverain pontife à l'encontre du national-socialisme : le diplomate se déclare surpris par l'ampleur de l'opposition que le secrétaire d'État a toujours manifestée envers le régime hitlérien. Le 6 mars, Pie XII accorde une audience aux cardinaux allemands venus à Rome pour le conclave. C'est avec eux qu'il a préparé *Mit brennender Sorge* en 1937 : cette complicité les unit, même si le vieux cardinal Bertram est toujours aussi prudent et si le cardinal Innitzer, archevêque de Vienne, intégré à l'épiscopat allemand après l'Anschluss, a dû être chapitré par le Vatican, en 1938, pour s'être empressé de saluer Hitler qui venait de s'emparer de l'Autriche. Le pape invite les cardinaux à lui écrire souvent, afin de le tenir informé de la situation de l'Église dans le Reich.

Hitler est « une canaille indigne de confiance », pensait Pacelli quelques mois plus tôt. Pie XII ne pense pas autrement. Mais il est tenu par sa fonction. Le procès rétrospectif qui lui est intenté méconnaît d'une part la détestation intime que le national-socialisme et son chef lui inspiraient. Mais ce procès repose d'autre part sur une vision anachronique de la papauté. On prête à celle-ci une audience universelle et une place dans le concert des nations qui lui est chichement reconnue à l'époque. En 1917, Benoît XV échoue à se faire entendre des belligérants quand il veut jouer un rôle d'arbitre international. En 1919, le Saint-Siège est exclu de la Conférence de la paix. En 1920, il n'est pas membre de la Société des Nations. Dans l'entre-deux-guerres, le Vatican n'est pas loin d'être crédité, sauf par les catholiques, de l'importance qu'on accorderait à une principauté italienne, *a fortiori* hors d'Europe. Lorsque le cardinal Pacelli accède au pontificat, les États-Unis n'ont même pas d'ambassadeur auprès du Saint-Siège. De mai à août 1939, Pie XII tente de réunir une conférence nationale sur la paix, mais c'est en vain. Lorsque les hostilités éclatent, en 1939, le Saint-Siège, puissance neutre, ne peut prendre parti.

La parole du pape, en outre, n'a aucune influence sur la soixantaine de millions d'Allemands qui sont protestants. À l'inverse, pendant la guerre, Pie XII, quel que soit son sentiment personnel sur le gouvernement de Hitler, reste le pape de la trentaine de millions de catholiques qui vivent dans le Reich (en comptant les territoires annexés). Sa mission, écrit-il à Mgr von Preysing en 1943, est de « conserver au chef commun de l'Église la confiance absolue des catholiques du monde entier, quel que soit le front de combat derrière lequel ils se trouvent ». C'est à la lumière de ces données que doit être

comprise la difficulté de sa charge pendant la guerre.

En Pologne occupée, la zone située entre Poznan et Lodz, peuplée de Polonais et d'une minorité allemande, est incorporée au Reich. Dénommée le Warthegau, cette région est le théâtre d'une expérience unique en son genre, confiée à Arthur Greiser, gouverneur qui ne dépend que de Hitler. Chargé de mener une politique de germanisation et de déchristianisation totale, celui-ci fait régner la terreur, martyrisant la population polonaise, emprisonnant le clergé, détruisant les églises. Lors de son message de Noël 1939, Pie XII dénonce ces « actes inconciliables aussi bien avec les prescriptions du droit international qu'avec les principes du droit naturel et même les sentiments les plus élémentaires d'humanité ». Mais quand le souverain pontife s'apprête à réitérer ses doléances, l'épiscopat polonais, craignant des représailles, le prie d'adoucir le ton. Des protestations seront alors adressées par voie diplomatique auprès du Reich, mais pendant toute la guerre, la conduite du pape restera la même : prudence, réserve. « Pie XII, souligne Xavier de Montclos, se tient à une ligne de conduite apprise de Benoît XV : il ne faut pas nommer explicitement les criminels de guerre si l'on ne veut pas être accusé de partialité par un des partis bel-ligérants¹⁸². »

Nous disposons aujourd'hui de tous les éléments permettant d'affirmer où vont les préférences de Pie XII. Au début de la « drôle de guerre », le pape accepte de se faire l'intermédiaire auprès de l'ambassadeur de Grande-Bretagne au Vatican d'un groupe de généraux allemands qui, derrière le général Beck, aspirent à se débarrasser de Hitler et qui veulent connaître les conditions de paix qui leur seraient offertes par les Alliés. L'affaire n'aboutit pas, mais il n'est pas anodin que le pape s'en soit mêlé. Le 28 octobre 1940, l'ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, Wladimir d'Ormesson, rappelé en France, rédige un rapport d'ensemble sur sa mission. Concernant l'attitude du Saint-Siège, il écrit : « Elle est très favorable à la Grande-Bretagne et aux États-Unis, nettement hostile à l'Allemagne, encore plus à l'URSS, affectueuse et désolée envers l'Italie. [...] Pas la moindre trace de naziphilie au Vatican : Hitler est vraiment considéré comme l'ennemi de la civilisation chrétienne. »

En 1941, lorsque l'Allemagne attaque l'URSS, le Vatican demeure muet. « Je redoute Hitler encore plus que Staline », confie Pie XII à Léon Bérard, nouvel ambassadeur de France nommé par Vichy. Quelques semaines plus tard, en septembre, le cardinal Maglione, secrétaire d'État de Pie XII, déclare à Myron Charles Taylor, représentant personnel de Roosevelt auprès du Vatican : « Le Saint-Siège a condamné et condamne le communisme ; il n'a jamais

prononcé une parole, et ne peut la prononcer, contre le peuple russe¹⁸³. » Quand l'Amérique entre en guerre, quelques mois plus tard, le Vatican juge donc légitime l'alliance entre les États-Unis et l'URSS pour combattre le III^e Reich. « Sur certains principes de droit et de justice, écrit Pie XII à Roosevelt fin 1942, il ne peut y avoir de compromis [avec l'Allemagne nazie]. »

Des évêques allemands sous l'œil de Rome

Pape, Pie XII continue de s'occuper personnellement des questions allemandes. On a déjà souligné combien la correspondance secrète qu'il entretient avec les évêques lui permet d'avoir une vision à peu près juste de la situation de l'Église en Allemagne et en Autriche. Informations précieuses lorsqu'une crise éclate au sein de l'épiscopat, illustrant la ligne de fracture qui existait avant guerre. Président de la conférence épiscopale, le cardinal Bertram proteste auprès des autorités à chaque violation du concordat. Néanmoins, afin de prévenir les accusations de comportement antipatriotique, il ne manque jamais d'affirmer son loyalisme envers le pouvoir et s'efforce de maintenir des relations aussi correctes que possible avec les dirigeants du Reich. En avril 1940, au nom de tout l'épiscopat, mais sans avoir consulté personne, il adresse des vœux à Hitler à l'occasion de son anniversaire. Indigné, Mgr von Preysing en informe Pie XII et lui propose trois solutions : son retrait officiel de la conférence de Fulda, la démission du cardinal Bertram de son mandat de président de la conférence, ou sa propre démission du siège épiscopal de Berlin. Pie XII, jugeant qu'un différend public au sein de la hiérarchie constituerait un cadeau pour les nazis, refuse ces trois solutions et s'emploie à rétablir l'unité entre les évêques.

Le cardinal Bertram comprendra seulement en 1942 qu'il n'y avait rien à attendre du régime, et démissionnera de la présidence de l'épiscopat. Sa succession de fait sera assurée par le cardinal Faulhaber, dont l'autorité imposera, en septembre 1943, la lettre pastorale sur le respect du Décalogue, où est fustigée la mise à mort d'innocents en raison de leur race et de leur origine. Lue dans toutes les églises d'Allemagne, cette lettre sera la dernière déclaration de tout l'épiscopat sous le III^e Reich.

Dans la correspondance entre Pie XII et les évêques allemands¹⁸⁴, les lettres échangées entre le pape et Mgr von Preysing, adversaire de toute concession, sont les plus nombreuses et les plus longues. La

communauté de pensée de plus en plus forte entre les deux hommes traduit une nouvelle fois les convictions intimes du souverain pontife.

Mgr von Galen, surnommé « le Lion de Münster », fait également partie des prélats d'exception qui ont élevé la voix. Dès 1939, il avait émis une protestation publique contre la mise en œuvre d'un programme d'euthanasie par les nazis, dénonçant le décret prévoyant la mise à mort de tous les incurables et de ceux « dont la vie est sans valeur pour la société humaine ». En juillet 1941, il stigmatise les persécutions dont sont victimes les prêtres et les religieux, multipliant les allusions à l'acharnement des nazis contre les Juifs, « ceux qui, innocents, sont bannis ». Le mois suivant, dans un sermon retentissant, il vitupère à nouveau « la liquidation des improductifs ». En dépit du silence dans la presse, cette intervention rencontre un large écho et, venant à la suite de propos identiques tenus par des éminences catholiques et des évêques protestants, elle contraint Hitler à suspendre la politique d'euthanasie.

« Il est extrêmement difficile de décider ce qui s'impose : réserve et silence prudent, ou bien parole décidée et action énergique », écrit en 1944 Pie XII à MgrFrings, nouvel archevêque de Cologne. Habité par la crainte que ses interventions passent pour une prise de position contre l'Allemagne, dans un conflit où sa fonction lui prescrit la neutralité - quelles que soient, encore une fois, ses convictions - et hanté par la peur de représailles contre les catholiques du Reich, le pape laisse donc les évêques allemands prendre leurs responsabilités. Tous les témoignages, cependant, prouvent que Pie XII a vécu cette période comme une torture.

Le pape traversera les cinq années du conflit mondial enfermé dans la minuscule enclave du Vatican, au sein d'une Italie alliée au Reich. À partir du moment où les Allemands occupent Rome, en 1943, il vit sous la menace d'être fait prisonnier. Hitler a préparé des plans en ce sens, et Pie XII le sait. Le 6 septembre 1943 - Mgr Tardini, un de ses collaborateurs, a raconté la scène -, le souverain pontife convoque les cardinaux romains afin de leur dire qu'il va probablement être enlevé, voire tué. Il ordonne aux cardinaux d'être prêts à quitter le Vatican pour le Portugal, où ils devront élire un nouveau pape et former une nouvelle Curie. Pie XII, qui a rédigé une lettre de démission, ajoute que, lorsque les nazis s'empareront de lui, ils saisiront Eugenio Pacelli, et non le souverain pontife.

À plusieurs reprises, pendant la guerre, comme l'a révélé le père Gumpel, postulateur de la cause de béatification de Pie XII, le souverain pontife a procédé à des exorcismes à distance envers le

Führer, qu'il considérait, au sens littéral, comme un possédé. Où est le pape de Hitler ?

Le mythe de l'aide du Vatican aux fuyards nazis

Il faut encore évoquer un mythe persistant : après 1945, le Vatican aurait aidé des nazis à fuir l'Europe. L'affaire est liée aux agissements d'un curieux personnage, Mgr Alois Hudal. Recteur du collège allemand Santa Maria dell'Anima, à Rome, ce prélat autrichien partage dans son pays les idées politiques du courant *deutschnational* (national-allemand). Cette tendance, née au XIX^e siècle, ne se confond pas avec le nazisme, mais le rejoint sur des thèmes comme la communauté des peuples germaniques et la primauté de l'élément allemand en Europe centrale. En 1936, Hudal publie *Les Fondements du national-socialisme*, livre où il tente une synthèse entre ses idées, la sympathie que lui inspire le renouveau du Reich sous la conduite de Hitler et sa foi chrétienne. Sur ordre du pape, *L'Osservatore romano* publie une critique sans concession de l'ouvrage. À l'auteur venu chercher des explications, le cardinal Pacelli doit préciser qu'il s'agit d'un désaveu modéré.

Pendant la guerre, Mgr Hudal reste le recteur de Santa Maria dell'Anima, mais il n'est pas reçu au Vatican : pas une seule fois il ne voit Pie XII. Figure ecclésiastique secondaire, il n'exerce aucune influence sur le Saint-Siège. Après la guerre, il se prévaut, ce qui est prouvé, d'avoir abrité des Juifs, des antifascistes, des antinazis et des officiers britanniques. À l'époque, des millions d'hommes ont été déplacés (soldats prisonniers, déportés politiques, civils ayant fui les zones de combat) et attendent un moyen de rentrer dans leur pays. Dans ce contexte, Mgr Hudal parvient à se faire nommer directeur du comité autrichien des réfugiés, chargé de tous les germanophones présents en Italie. Il obtient par le canal du Comité international de la Croix-Rouge, et non par le Vatican, des passeports qui permettent en effet à des nazis de gagner l'Amérique du Sud. Hudal s'en justifiera au nom de la charité chrétienne, oubliant que bien des hommes traqués, pendant la guerre, n'ont pas eu droit à cette sollicitude. Le prélat est alors en cheville avec le père Draganovic, un prêtre croate qui permet à des anciens oustachis (le mouvement collaborateur croate) de s'évanouir dans la nature. Draganovic travaille par ailleurs, rien n'étant simple, avec le contre-espionnage américain ! Les historiens qui ont étudié la question¹⁸⁵ confirment que Mgr Hudal a bien aidé des nazis, mais soulignent qu'il ne représentait que lui, ne disposant

d'aucune organisation et d'aucun financement, et surtout d'aucune connexion avec le Vatican.

Les martyrs chrétiens du nazisme

La résistance au nazisme, on le sait, fut le fait d'une minorité. Si le Führer avait voulu la guerre, ce n'était pas le cas de la population. Mais elle l'accepta avec résignation, et fit preuve de loyalisme jusqu'à la fin. « On peut dire en simplifiant à l'extrême, observe l'historien Gilbert Merlio, que la majorité des Allemands étant chrétiens, la majorité des chrétiens a fini par suivre Hitler¹⁸⁶. » Mais ceux-ci se trouvèrent confrontés à une question : leurs réticences face au régime devaient-elles ou non s'effacer devant les impératifs de la solidarité nationale ? Cette question, à vrai dire, la plupart évitèrent de se la poser. Elle ne tourmenta vraiment que ceux qui s'engagèrent contre le nazisme tout en se voulant des patriotes - tels Stauffenberg et les conjurés du 20 juillet 1944.

Le 23 août 1945, quatre mois après la fin de la guerre, la conférence épiscopale allemande, réunie pour la première fois depuis deux ans, publie à l'intention du clergé et des fidèles une longue déclaration qui n'élude pas les questions gênantes. « Beaucoup d'Allemands, même dans nos rangs, y lit-on, se sont laissés tromper par les doctrines fausses du national-socialisme, ont assisté aux crimes contre la liberté et la dignité humaines ; beaucoup ont prêté assistance aux criminels par leur attitude, beaucoup sont eux-mêmes devenus des criminels. » Propos lucide, mais le document prend soin de distinguer entre ceux qui, « par leur situation, pouvaient connaître ce qui se passait chez nous et qui, par leur influence, auraient pu empêcher de tels crimes » et tous ceux qui se trouvaient « dans une situation subalterne » et qui n'avaient guère eu d'autre choix que d'obéir en fermant les yeux. Récusant l'idée de responsabilité collective, les évêques demandent que la culpabilité soit examinée « dans chaque cas particulier », et exaltent les prêtres et les laïcs qui étaient devenus de « vrais confesseurs de la foi » dans les prisons et les camps de concentration.

En douze ans, entre l'arrivée de Hitler au pouvoir et la chute du nazisme, plus du tiers du clergé allemand a eu affaire à la police ; 164 prêtres diocésains, 60 religieux, 4 religieuses et 118 laïcs ont été mis à mort par les nazis ou sont morts en détention, et 90 prêtres et religieux autrichiens.

Dans ce martyrologe se détachent des figures bouleversantes. Le père Bernhard Lichtenberg, doyen de la cathédrale de Berlin, qui, dès

le lendemain de la Nuit de cristal, en 1938, tempête contre l'iniquité du haut de sa chaire et organise des veillées de prière pour les Juifs. Arrêté en 1941, il demande la faveur d'accompagner les déportés en Pologne. Condamné à deux ans de prison, libéré en 1943, il est de nouveau arrêté et meurt dans des conditions atroces, alors qu'on l'emmène à Dachau. Franz Jagerstatter, paysan autrichien, père de trois enfants. En 1943, engagé dans la Wehrmacht, il affirme que « sa vision catholique du monde est incompatible avec le national-socialisme » et se déclare objecteur de conscience en citant la parole de saint Pierre : « Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes. » Condamné à mort, il est exécuté. Le pasteur Dietrich Bonhoeffer, passé de l'opposition religieuse à l'opposition politique, est arrêté en 1943, interné à Buchenwald puis à Flossenbürg, et pendu en 1945. Et il faudrait citer bien sûr tous les martyrs chrétiens du nazisme issus d'autres nations, du Français Marcel Callo au Polonais Maximilien Kolbe, en passant par tant d'anonymes qui sont morts en demandant à Dieu de pardonner à leurs bourreaux.

En 1941, Hitler avait confié à Bormann : « La guerre finira, et la solution du problème de l'Église sera la dernière grande tâche de ma vie. » La guerre a fini, engloutissant le III^e Reich et ses délires sanglants. Et malgré les imperfections des hommes qui la composaient, l'Église est restée.

Chrétiens et Juifs à travers l'histoire

En mars 2011, Benoît XVI publie le deuxième tome de son livre sur Jésus¹⁸⁷. Avant même la sortie de l'ouvrage, une dépêche présente comme une information le fait que le pape y exonère le peuple juif de toute responsabilité collective dans la mort du Christ. Dans le chapitre consacré au procès de Jésus, Benoît XVI montre en effet que le groupe qui a voulu la mort du Christ ne représentait pas les Juifs dans leur ensemble, mais l'aristocratie du Temple, et que la foule qui a préféré la relaxe de Barabbas à celle de Jésus ne représentait pas plus le peuple juif, puisque les partisans du Christ qui se cachaient, apeurés, étaient tout aussi juifs que les autres. Dans cette affaire, les Romains exceptés, tout le monde - Jésus, sa mère, ses disciples et ses adversaires - était juif.

Si le pape s'appuie sur l'exégèse contemporaine pour étayer son propos, l'idée que ce ne sont pas les Juifs qui sont responsables de la mort de Jésus n'est pas nouvelle. On écrit souvent que l'Église a pris cette position au concile Vatican II, en 1965. Affirmation péremptoire : selon le catéchisme du concile de Trente, ce sont les péchés des hommes qui sont la cause de la Crucifixion ; de ce point de vue, la faute des chrétiens est plus grande que celle des Juifs. La rédaction de ce catéchisme s'est achevée en 1564, quatre siècles avant Vatican II...

Il n'empêche, les idées reçues ont la vie dure ; c'est même à cela qu'on les reconnaît. Et notamment le lien supposé entre la religion chrétienne et l'antisémitisme des nazis. Celui-ci est suggéré, en 2002, par l'affiche du film de Costa-Gavras, *Amen*, qui entremêle la croix du Christ et la croix gammée. La même année, l'historien américain Daniel Goldhagen systématise ce rapprochement abusif dans un livre-pamphlet¹⁸⁹ qui dénonce le catholicisme comme étant à l'origine de l'antisémitisme ancien, médiéval et moderne, puis accuse Pie XII de collaboration avec les nazis et Jean-Paul II d'antisémitisme. Dans *Jésus sans Jésus*¹⁸⁸, en 2009, Antoine Prieur et Gérard Mordillat présentent le christianisme comme la source de toutes les avanies subies pendant deux millénaires par les Juifs.

En dépit de la formule de Talleyrand, tout ce qui est excessif n'est pas insignifiant : d'une accusation de ce type, assénée avec autant d'assurance, il reste toujours quelque chose dans l'opinion. Il faut donc examiner les faits. « Y a-t-il, dans la tradition chrétienne, des éléments qui prêtent le flanc à l'antijudaïsme, puis, de là, à l'antisémitisme, enfin, de là encore, aux persécutions ? » Cette question a été posée par le Vatican, en 1997, à l'occasion d'un colloque dont les travaux ont débouché, en 1998, sur la publication d'un document intitulé *Nous nous souvenons, une réflexion chrétienne sur la Shoah*. « Le fait que la Shoah ait eu lieu en Europe, y lit-on, dans des pays d'antique civilisation chrétienne, soulève la question de la relation entre la persécution de la part des nazis et l'attitude, au fil des siècles, des chrétiens envers les Juifs. »

D'abord une remarque de vocabulaire. « Antisémitisme », qui désigne l'animosité envers les Juifs en tant que personnes ou que peuple, apparaît dans la langue française en 1866. D'après le dictionnaire, « antijudaïsme », qui recouvre plutôt l'hostilité envers le judaïsme en tant que religion, remonterait à 1831. Bien qu'ils datent du XIX^e siècle, les deux mots sont employés, par le langage historique ou médiatique ordinaire, pour qualifier des comportements ou des actes situés aussi bien dans l'Antiquité, au Moyen Âge ou dans le monde d'avant la Révolution. Mais comment ces comportements et ces actes étaient-ils nommés à l'époque ? Étaient-ils même pensés en tant que tels ? Antisémitisme ou antijudaïsme sont des termes modernes. On les emploiera par commodité, mais, sur le plan historique, ils sont anachroniques. Dès lors, ils peuvent prêter à confusion, entretenant une vision téléologique entre les événements du passé et la tragédie juive du XX^e siècle.

Les stigmates d'une séparation

Le christianisme est né du judaïsme. Leurs rapports originels portent donc les stigmates d'une séparation et même d'une déchirure, chacune des deux religions s'attachant à se définir comme le véritable Israël. C'est pourquoi, explique Michel Remaud¹⁹⁰, les écrits fondateurs du christianisme, à commencer par le Nouveau Testament, contiennent des phrases d'une grande violence à l'encontre des Juifs. « Ces Juifs qui ont mis à mort le Seigneur Jésus et les prophètes, et nous ont persécutés, ne plaisent point à Dieu et sont ennemis du genre humain », écrit par exemple saint Paul, dans la première épître aux Thessaloniciens.

Mais l'apôtre était juif, comme les douze premiers disciples, et

revendiquait cet héritage. À Jésus lui-même, il arrivait de critiquer d'autres Juifs : au sein du judaïsme antique, les disputes entre maîtres étaient une pratique habituelle. Dans l'Écriture, les imprécations contre les Juifs sont proférées par des Juifs : l'antisémitisme n'a rien à voir ici.

Chronologiquement, ainsi que le rappelle la déclaration du Vatican sur la Shoah, les premières hostilités sont déclenchées par les Juifs qui ont refusé la messianité de Jésus : à leurs yeux, le mouvement suscité par le Nazaréen apparaît comme une secte de blasphémateurs. Les historiens sont divisés sur la question de savoir s'il y a eu ou non un prosélytisme juif à cette époque, mais il est avéré que s'est manifesté très tôt un phénomène de concurrence avec le christianisme. Mais en retour, la déception des chrétiens qui voient l'Évangile refusé dans les synagogues suscite de leur part des polémiques contre les tenants de la Loi mosaïque.

Au II^e siècle, Marcion, philosophe gnostique devenu prêtre chrétien, prône un dualisme fondé sur l'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre le Créateur révélé par l'Ancien Testament et le Dieu bon dévoilé par l'Évangile. Hérésie condamnée par l'Église (Marcion est excommunié en 144), le marcionisme, refus de l'Ancien Testament, laissera des traces.

L'animosité contre les Juifs se nourrit également, ce qui rend le problème plus complexe, d'un fonds d'antijudaïsme païen. « Il ne faut pas s'imaginer, remarque Jean-Christophe Attias, un historien du judaïsme, que le christianisme a inventé l'anti-judaïsme. Il y a un antijudaïsme antique préchrétien, qui n'est pas un antisémitisme avant la lettre¹⁹¹. » Pour les Romains, les Juifs, enclins à la rébellion, forment une menace politique, tandis que leur monothéisme perturbe le culte impérial.

En 212, cependant, l'édit de Caracalla accorde la citoyenneté romaine aux Juifs. Mais un siècle plus tard, la conversion de Constantin achève la rupture entre le judaïsme et le christianisme : conformément au modèle romain, la religion de l'empereur devient progressivement le culte officiel. Dès lors, les Juifs sont marginalisés. Il leur est interdit d'acquérir des esclaves chrétiens, de se marier avec des chrétiens, de construire de nouvelles synagogues. S'ils restent citoyens romains, leur liberté se restreint. Quand l'Empire s'effondre et que l'autorité publique est incarnée par l'Église, seule institution qui a résisté dans la tourmente, la tendance à la ségrégation des Juifs s'accroît. À partir des IV^e et V^e siècles, concile après concile, le même principe prévaut : il convient d'éviter que les Juifs soient mêlés

aux autres. Cette ségrégation, précisons-le, est d'ordre religieux : aucun facteur racial n'intervient dans le processus.

Entre le II^e et le V^e siècle, les Pères et les docteurs de l'Église, grecs ou latins, ont l'anathème facile à l'égard des Juifs. Ainsi chez Justin, Méliton de Sardes, Origène, Tertullien, Hilaire de Poitiers, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Éphrem le Syrien ou Jérôme. Mais ces textes ont un contexte. Celui du déclin du judaïsme dans l'Empire romain, quand l'Église primitive aspire à en finir avec l'attrait exercé par les rites juifs sur les baptisés. Discréditer le judaïsme, pour les Pères, a pour objectif de combattre la tentation du syncrétisme. C'est en ce sens que Michel Remaud parle d'« antijudaïsme pastoral » chez Jean Chrysostome. Prêchant à Antioche en 386, celui-ci est confronté à des chrétiens qui observent toujours les traditions juives. Selon la culture de son temps, il recourt alors à un langage radical, traitant ses adversaires de « cohorte infâme » ou de « plèbe puante ».

Ces formules, qui nous heurtent, relèvent de la rhétorique : jamais elles n'invitent à la violence contre les Juifs ou leurs synagogues. Jean-Marie Salamito¹⁹², professeur d'histoire du christianisme antique à la Sorbonne, souligne, à l'intention du lecteur d'aujourd'hui, qu'il importe de ne pas prendre, dans les écrits chrétiens antiques, un texte antijuif (au sens religieux) pour un texte antisémite (au sens moderne), et que toute critique du judaïsme n'exprime pas forcément l'antijudaïsme. Dans le monde gréco-romain de la parole et de la controverse, l'adepte d'une religion peut en attaquer une autre sans la mépriser, ni haïr ceux qui la pratiquent. Michel Remaud ajoute que la réalité des rapports personnels entre chrétiens et Juifs est alors plus complexe qu'on ne le prétend. C'est ainsi que saint Jérôme, qui vitupère le judaïsme, prend des leçons d'hébreu auprès d'un rabbin afin de traduire la Bible en latin en restant fidèle au sens originel.

En collant bout à bout les écrits patristiques contre les Juifs, il est possible de construire une apparence de doctrine. N'ayant pas reconnu le Messie, les Juifs ont été sanctionnés par la destruction du Temple et par la dispersion. La première Alliance étant caduque, le peuple juif est maintenu par Dieu, mais négativement, afin de témoigner, par son infidélité, de la fidélité de ceux qui ont cru en la nouvelle Alliance. Le peuple juif, collectivement responsable de la mort du Christ à travers l'espace et le temps, est donc maudit - malédiction fondée sur les larmes versées par Jésus devant Jérusalem et sur la parole prononcée par la foule des Juifs qui viennent d'assister à la Crucifixion : « Que son sang retombe sur nous et nos enfants » (Mt 27, 25). Mais cette doctrine est une construction forcée : elle n'a jamais été élaborée en

tant que telle par l'Église et, ne touchant pas au dogme, elle ne relève pas de l'autorité du magistère.

Les Pères de l'Église ont d'abord forgé une théologie dogmatique et morale : leurs écrits contre les Juifs ne forment qu'une infime partie de leur œuvre. Pour ce qui est de leurs écrits polémiques, ils ont jeté des anathèmes tout aussi véhéments contre les hérétiques, les manichéens, les gnostiques ou les païens. Dans l'immense corpus patristique, dont la rédaction s'est étalée sur trois siècles, il existe des centaines de textes dépourvus de la moindre allusion aux Juifs. Dresser une anthologie des écrits qui les prennent pour cible revient par conséquent à grossir le phénomène de manière artificielle, en le sortant du contexte qui l'éclaire sur le plan historique.

Moyen Âge : attention aux idées reçues

Au Moyen Âge, l'appartenance religieuse fonde le lien social : les minoritaires, inéluctablement, se retrouvent à la marge. Choquant ? Si l'on en juge à l'aune de nos critères, assurément. Mais la liberté religieuse et la liberté de conscience sont des concepts inconnus dans l'univers médiéval. Toutes les sociétés sont alors organisées selon le même principe. En Occident, les Juifs n'ont pas le même statut que les chrétiens. En terre d'islam, les Juifs et les chrétiens n'ont pas non plus le même statut que les musulmans.

Le Moyen Âge s'étend sur près d'un millénaire : la situation des communautés juives a donc varié. Jusqu'au XI^e siècle, en dépit des prescriptions qui les frappent, les Juifs coexistent plus ou moins avec les chrétiens. En 1215, toutefois, le quatrième concile de Latran s'inscrit dans le sillage des conciles qui ont réduit leur place dans la société. Reprenant les interdictions antérieures, le concile les complète en recommandant d'isoler les non-chrétiens. Le port de la rouelle et de signes vestimentaires distinctifs est imposé aux Juifs, qui sont tenus de résider dans leurs quartiers.

Contrairement à ce que l'on croit communément, les Juifs ne sont pas justiciables de l'Inquisition. Le Moyen Âge, qui estime légitime d'exercer un contrôle social sur l'orthodoxie religieuse, ne tolère pas l'hérésie ou l'apostasie de la foi chrétienne, mais les non-baptisés, ne faisant pas partie de l'*ecclesia*, ne sont pas vraiment membres du corps social : leur présence est seulement tolérée. Le cas des Juifs convertis revenus au judaïsme et poursuivis comme renégats heurte nos esprits modernes, mais, encore une fois, l'univers médiéval ignore la liberté religieuse : il ne s'agit pas ici d'une question raciale.

Tout n'est pas si simple pourtant. « On ne soulignera jamais assez, observe Esther Benbassa, spécialiste de l'histoire du judaïsme, que les Juifs n'ont pas toujours été séparés ou exclus de la société chrétienne médiévale. Il ne faut pas non plus tomber dans l'excès qui consiste à soutenir que les Juifs ont été “de tous temps” persécutés en terre chrétienne¹⁹³. » Au moment où l'Inquisition poursuit l'hérésie cathare, dans le Sud-Ouest de la France, des Juifs sont établis à Toulouse, Carcassonne, Narbonne, Agde, Béziers, Montpellier, Lunel et Beaucaire. Entretenant écoles rabbiniques et synagogues, ces communautés possèdent des biens qui sont placés sous la garantie légale de la société civile et de l'Église. Dans les villages de l'Est de la France, chrétiens et Juifs sont mêlés. Il peut y avoir des rues juives, des quartiers juifs, mais pas de ghettos proprement dits. On rencontre des Juifs, par ailleurs, dans les États pontificaux, que ce soit en Italie ou en France.

Les Juifs exercent toutes sortes de métiers : ils sont marchands, négociants, médecins, artisans ou paysans (en dépit d'une légende antisémite). Leur bannissement d'Angleterre et de France, toutefois, est lié à l'activité de ceux d'entre eux qui se livrent à l'usure. Les théologiens et les canonistes du Moyen Âge condamnent le prêt à intérêt au motif que l'argent, bien stérile, ne peut produire de l'argent par la seule vertu du temps, qui est un don de Dieu. « Historiquement, explique Jean Favier, l'Église lutte là contre l'endettement qui a souvent conduit à l'esclavage¹⁹⁴. » À la suite de l'interdit prononcé par le concile de Latran, en 1215, l'usure sur gages n'est admise qu'à la condition d'être pratiquée par des groupes situés à la marge de la société.

Lombards et Juifs se font une spécialité de l'usure, mais un stéréotype va du coup poursuivre les seconds : le Juif, homme d'argent. Lorsque les endettés s'avèrent incapables de rembourser et de récupérer leurs gages, l'autorité résout le problème en éloignant les usuriers. En 1268, Louis IX expulse ainsi les Lombards et les Juifs, qui ne tarderont toutefois pas à revenir. Ce qui est visé, explique Jacques Le Goff, « c'est l'usure, non le marchand, ni l'étranger, ni même le Juif. Il n'y a rien de racial dans l'attitude et les idées de Saint Louis¹⁹⁵ ». En 1290, les Juifs sont expulsés d'Angleterre, en 1394 de France. Dans les deux cas, c'est toujours la lutte contre l'usure qui est à l'origine de ces décisions, qu'il faut interpréter dans leur contexte socio-économique. L'expulsion d'Espagne, en 1492, sera motivée, elle, par des raisons religieuses, le nouveau royaume ibérique se fondant sur l'unité de la foi.

Pour autant, le Moyen Âge chrétien ne se résume pas à une hostilité

systématique envers le judaïsme. La période médiévale représente, d'après Jean-Christophe Attias, « un âge d'or de la confrontation intellectuelle entre judaïsme et christianisme¹⁹⁶ ». Les clercs manifestent un intérêt réel pour la science juive. Au début du XII^e siècle, Étienne Harding, abbé de Cîteaux, fait appel à des rabbins pour rectifier le texte latin de l'Écriture. En 1146, lorsque des violences sont commises contre les Juifs, en Rhénanie, au moment de la croisade des pauvres, saint Bernard, abbé de Clairvaux (et disciple d'Étienne Harding), prend leur défense : « Quiconque touche à un Juif afin de lui ôter la vie commet un péché aussi énorme que s'il touchait à la personne de Jésus. » Chez cette grande figure de l'Europe chrétienne, on trouve une authentique réflexion théologique sur la mission du peuple juif à travers l'histoire, sur son identification à « la chair du Christ » qui, aujourd'hui, rend un son très moderne. Au XIV^e siècle, Nicolas de Lyre rend accessible aux chrétiens l'exégèse de Rashi, rabbin, poète et vigneron champenois, un des maîtres du judaïsme français médiéval. La pensée scolastique, de même, s'enrichit des commentaires d'Avicébron et de Maïmonide. Les théologiens et philosophes juifs, de leur côté, tel Yehudah ha-Lévi et encore Maïmonide, voient dans le christianisme (comme dans l'islam) des étapes préparatoires vers la réalisation de la promesse messianique concernant l'unité finale du genre humain. Autant d'exemples qui montrent que les clichés résumant les relations entre Juifs et chrétiens à l'époque médiévale au port de la rouelle et au bûcher dont seraient menacés les renégats déforment la réalité.

La papauté et les Juifs

L'américain Daniel Goldhagen, cité plus haut, prétend que tous les chefs de l'Église catholique, du Moyen Âge à nos jours, ont été antisémites. « La vérité historique, rétorque son compatriote le rabbin David Dalin, dans un livre où il se fait l'avocat de Pie XII, c'est que les papes se sont souvent manifestés pour prendre la défense des Juifs, qu'ils les ont protégés, et ont préservé leur droit d'exercer librement leur culte¹⁹⁷. » Tout à sa démonstration, l'auteur va cependant un peu vite en ne citant que des interventions pontificales en faveur des Juifs. L'encyclopédie *Catholicisme*, peu suspecte d'antipapisme, a l'honnêteté de mentionner également les édits pontificaux dirigés contre eux¹⁹⁸.

La chronologie révèle une alternance d'actes pontificaux en faveur ou en défaveur des Juifs. Grégoire le Grand (590-604) inspire une ligne modérée : interdiction des conversions forcées, appel au respect des droits et des rites juifs. En 1190, Clément III menace

d'excommunication celui qui baptiserait un Juif contre son gré, gênerait les célébrations judaïques ou profanerait un cimetière juif. Mais en 1244, Innocent IV ordonne de brûler le Talmud. En 1272, Grégoire X renouvelle le décret de Grégoire le Grand, en ajoutant une clause qui concerne les procédures judiciaires : « Toute accusation contre des Juifs fondée sur le seul témoignage de chrétiens est invalide ; il faut qu'il y ait aussi des témoins juifs. » À l'inverse, en 1348, alors que la rumeur impute aux Juifs la responsabilité de la Peste noire et que les exactions contre eux se multiplient, Clément VI rappelle que la maladie les décime comme les autres et appelle le clergé à les protéger. En 1402, Boniface IX accorde la pleine citoyenneté aux Juifs de Rome. En 1415, Benoît XIII réitère l'ordre de brûler le Talmud. Léon X (1513-1521) abroge l'obligation de porter des marques distinctives imposées aux Juifs par le quatrième concile de Latran, et autorise l'impression du Talmud. En 1569, en revanche, Pie V chasse les Juifs de Rome...

En réalité, dresser la liste des actes pontificaux concernant les Juifs, que ce soit à charge ou à décharge, a quelque chose d'artificiel sur le plan historique. D'abord parce que ces actes représentent une toute petite part de l'action de chaque pape. Ensuite parce que les souverains pontifes de l'époque étaient aussi des chefs d'État temporels, ce qui les amenait à légiférer sur la situation des Juifs, à l'instar de tous les souverains, et toujours selon la logique qui réservait aux non-chrétiens une place latérale dans la société. Léon Poliakov, historien de l'antisémitisme, résume l'attitude de la papauté par une formule qu'il étend jusqu'à nos jours : « Sommairement, écrit-il, le rôle du Saint-Siège pourrait être comparé à celui d'un régulateur, hostile aux Juifs lorsque leur condition égalait ou même dépassait celle des chrétiens (par exemple durant le haut Moyen Âge et, d'une manière plus nuancée, au XIX^e siècle), et favorable, lorsque cette condition s'aggravait outre mesure et devenait infernale (par exemple à la fin du Moyen Âge ou lors des persécutions hitlériennes) **199**. »

Des préjugés populaires réciproques

Dans les périodes de crise, les Juifs servent de boucs émissaires commodes. Des accusations sont lancées contre eux : ils auraient profané des hosties, empoisonné des puits ou procédé à des meurtres rituels, tuant des enfants chrétiens afin de fabriquer le pain de la Pâque avec leur sang. Poliakov remarque que cette rumeur apparaît presque simultanément en Angleterre, en France et en Allemagne, dans les décennies 1140 et 1150, trouvant en Angleterre un terrain

particulièrement propice. D'emblée, comme on l'a vu pour la Peste noire, les papes ont désavoué ces calomnies, en montrant leur incompatibilité avec la foi juive et en interdisant aux chrétiens de les propager. Au XVIII^e siècle, Benoît XIV chargera un savant franciscain, le père Ganganelli, d'examiner dans les archives toutes les affaires de meurtres rituels. Au terme d'un authentique travail scientifique, le religieux parviendra à la conclusion qu'à l'exception de deux cas douteux - qui seront plus tard rejetés par les historiens -, il s'agissait d'un tissu d'affabulations.

De ces accusations, il est longtemps resté quelque chose dans les mentalités populaires. Il en est de même du thème du Juif déicide. L'expression « peuple déicide », contrairement à ce qui se répète aujourd'hui, ne figure dans aucun écrit pontifical, ni dans aucun texte des Pères de l'Église : dans la totalité du corpus patristique, le mot grec *theoktonoi* (« qui fait mourir Dieu ») est présent dix-sept fois, autant dire très peu, mais n'est jamais accolé au mot peuple. Il reste qu'une tradition théologique, en effet appuyée sur des citations des Pères, va se perpétuer, professant que le peuple juif, indivis à travers l'Histoire, est coupable de la mort du Christ.

Cette interprétation ne correspond pas à l'enseignement du magistère. Le catéchisme du concile de Trente, nous l'avons souligné au début de ce chapitre, spécifie que ce sont les péchés des hommes qui sont à l'origine de la mort du Christ, ce dernier ayant accepté son supplice afin de racheter tous les péchés, supplice qui se prolonge à chaque fois qu'un chrétien commet le mal. Il s'agit, précise le catéchisme, d'un crime « plus grand que celui des Juifs », qui ignoraient la nature divine de Jésus. « Lorsque nous Le renions par nos actes, conclut le texte, nous portons en quelque sorte sur Lui nos mains déicides. »

Dans de nombreux catéchismes diocésains, le thème du déicide persiste néanmoins jusqu'au XX^e siècle. Dégradé en préjugé populaire, il engendre une série de légendes dont la plus emblématique est le mythe du Juif errant, qui traîne avec lui sa malédiction héréditaire.

Préjugé contre préjugé : l'antijudaïsme chrétien a son pendant, l'antichristianisme juif. Si le Nouveau Testament ou les écrits patristiques portent des traces de la période de séparation entre les deux religions, le Talmud, de son côté, conserve des passages polémiques contre le christianisme. Pendant plusieurs siècles, il a également existé une littérature savante juive dénonçant la foi chrétienne. Les disputes (*disputationes*) théologiques entre Juifs et chrétiens, exercice courant en Espagne avant l'expulsion de 1492, ont

été l'occasion de composer une partie de ces textes. Plus tard, les Karaïtes - une tendance scripturaliste opposée au judaïsme rabbinique, présente plutôt en Europe centrale et en Europe de l'Est - ont produit de nombreux écrits antichrétiens. Le traité le plus connu en ce sens est le *Hizuk emunah* (« Renforcement de la foi ») du Karaïte Isaac Abraham Troki (1533-1594).

Le *Sefer Toledot Yeshu* (« Le Livre des engendrement de Jésus ») a fait récemment l'objet d'une réédition scientifique²⁰⁰. Cet ouvrage de polémique populaire antichrétienne attribue à Jésus une naissance illégitime (fruit d'une relation adultère de Marie), des pouvoirs de magicien et une vie de séducteur, terminée, après de multiples péripéties, par la pendaison à un chou géant, mort infamante. Il existe plusieurs versions de ce livre dont les premiers matériaux ont vraisemblablement circulé de manière orale, dès le II^e siècle, et ont ensuite été réunis par écrit au haut Moyen Âge. Le *Toledot Yeshu* a été diffusé dans les communautés juives d'Europe et du Moyen-Orient à partir du IX^e siècle. S'il n'a jamais fait partie de la littérature rabbinique normative, il restera imprimé clandestinement, en Europe de l'Est jusque dans les premières décennies du XX^e siècle.

II existe un antisémitisme des Lumières

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, la constitution des États modernes conduit l'Europe à sortir progressivement, et à un rythme inégal selon les pays, du modèle où les normes sociales étaient fixées par l'Église : la société civile prend son autonomie. Les Lumières accélèrent le processus. Souverains catholiques, Joseph II, en Autriche, et Louis XVI, en France, accordent un statut de reconnaissance aux protestants. Les Juifs vont tirer profit de cette démarche. Mais pour eux, le phénomène est ambivalent. D'une part, il conduit à leur émancipation politique et sociale, acquise à peu près partout, en Europe occidentale, dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Mais ce passage s'opère d'autre part, en tout cas en France, dans un climat antireligieux, la foi traditionnelle étant considérée comme une aliénation dont les révolutionnaires entendent débarrasser l'humanité. Tout comme ils veulent liquider le christianisme, ceux-ci semblent parfois souhaiter l'émancipation des Juifs dans l'espoir de voir disparaître le judaïsme.

C'est ce que semble prôner l'abbé Grégoire dans son *Essai sur la régénération des Juifs* (1788) : « À force d'encourager les Juifs, insensiblement ils adopteront notre manière de penser et d'agir, nos lois, nos usages et nos mœurs. » En 1789, quand Clermont-Tonnerre plaide pour leur émancipation, mais en préconisant, devant

l'Assemblée constituante, de leur accorder tout « comme individus » et rien « comme nation », l'intention est à double tranchant pour les Juifs. C'est pourquoi, dans un ouvrage paru dans les années 1960, Arthur Hertzberg, un universitaire américain, vice-président du Congrès juif mondial, n'hésitait pas à considérer l'antisémitisme moderne non comme un héritage de la chrétienté, mais comme un fruit des Lumières²⁰¹. Le cardinal Jean-Marie Lustiger, de son côté, expliquait l'antisémitisme des Lumières, et de Voltaire en particulier, par le refus haineux de la notion d'élection divine²⁰².

Dans le monde issu de la Révolution française et de l'expérience napoléonienne, dont Fichte, l'ancêtre du nationalisme allemand, fait partie, l'idée nationale devient la référence suprême devant laquelle les particularismes doivent abdiquer. Les Juifs, par conséquent, se trouvent face à un choix. Soit, dans le but de préserver leur spécificité, ils maintiennent leurs traditions et leurs liens communautaires, mais passent alors pour un corps étranger. Soit ils jouent le jeu de l'assimilation, mais au risque de perdre leur identité. Et quand bien même ils s'assimilent, s'ils restent juifs, ils demeurent une minorité, avec les inconvénients de cette position. Le sionisme naîtra largement de la volonté d'échapper à ce dilemme.

Il est donc possible d'émettre l'hypothèse que, si la modernité a affranchi les Juifs des contraintes de la société de chrétienté, elle les a exposés à d'autres périls.

Le cauchemar de l'affaire Mortara

Au XIX^e siècle, l'Église est elle-même en lutte contre cette modernité qui s'est affirmée contre elle. L'affrontement est en premier lieu doctrinal, avec un combat contre l'esprit révolutionnaire auquel le libéralisme est assimilé : c'est ce que les historiens nomment « l'intransigeantisme » catholique. Simultanément, la papauté s'attache à entretenir de bonnes relations avec les gouvernements considérés comme les plus favorables à l'Église, en même temps qu'elle s'efforce de maintenir l'ancien ordre social dans ses États (rappelons que les États de l'Église, vers 1850, couvrent encore près de la moitié de l'Italie du Nord). C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre l'affaire Mortara, qui défraie la chronique en 1858 et qui est retenue à charge comme une preuve de l'antisémitisme catholique.

En 1853, Edgardo Mortara, un enfant de 2 ans, fils d'un commerçant juif de Bologne, seconde ville des États pontificaux, tombe gravement malade. Craignant qu'il ne meure, sa nourrice chrétienne le baptise en

cache. L'enfant survit, mais la domestique confie son secret à une amie. En 1858, la nouvelle parvient à un journal, qui révèle l'affaire. Le droit canon, en vigueur dans les États pontificaux, interdit les baptêmes forcés, mais également d'exposer un enfant baptisé à l'apostasie. Avec l'accord de Pie IX, le Saint-Office décide que l'enfant, alors âgé de 7 ans, sera confié à une institution religieuse. Bientôt, la polémique sur le cas Mortara fait rage dans toute l'Europe, nourrissant une campagne contre le pouvoir temporel du pape. Napoléon III, qui protège les États pontificaux, se heurte au refus de Pie IX de restituer l'enfant à sa famille. Or, au même moment, Cavour, le maître d'œuvre de l'unité italienne, obtient l'alliance de la France pour déclarer la guerre à l'Autriche, qui doit abandonner des territoires italiens. Au passage, la révolution éclate à Bologne, accélérant l'agonie des États pontificaux.

À l'adolescence, Edgardo Mortara gagnera le droit de rentrer chez lui. Après un mois passé avec ses parents, il décidera de retourner à Rome et deviendra prêtre. L'historien Yves Bruley qualifie l'affaire Mortara de « cauchemar juridique, politique, religieux et humain²⁰³ ». En soulignant néanmoins que cette histoire n'a rien à voir avec l'antisémitisme : elle relève de l'intransigeantisme doctrinal. Pie IX, qui avait ouvert le ghetto de Rome et supprimé de nombreuses mesures vexatoires à l'encontre des Juifs, passait pour bienveillant à leur égard. Au moment des faits, d'ailleurs, la controverse n'a nullement porté sur l'attitude du pape envers les Juifs, mais sur le caractère obsolète ou non d'un État soumis au droit de l'Église.

L'affaire Mortara, de nos jours, est interprétée d'abord sous l'angle du drame humain de parents à qui leur enfant a été retiré : « La question du salut éternel, observe Yves Bruley, enjeu capital dans l'esprit de Pie IX, n'est plus comprise aujourd'hui. » Elle est ensuite perçue à travers l'affrontement entre christianisme et judaïsme. C'est cette grille de lecture qu'emploie l'historien américain David Kertzer²⁰⁴, pour qui Pie IX serait devenu antimoderne par esprit de revanche contre le « complot juif » qui l'aurait privé de son pouvoir temporel, par étapes successives, jusqu'en 1870, date de la prise de Rome par le royaume d'Italie. « Contresens historique », argumente Yves Bruley : si la papauté de l'époque considère comme des adversaires les Juifs qui ont participé à la victoire du libéralisme sur le catholicisme, c'est parce qu'ils étaient des libéraux, et non parce qu'ils étaient juifs.

Naissance de l'antisémitisme moderne

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, avec toutes sortes de distinctions et de nuances selon les pays, les moments et les catégories sociales, l'antisémitisme entre dans le champ politique et social européen. La majorité des Européens étant chrétiens, un nombre indéterminable de chrétiens seront donc antisémites.

Raymond Aron appelait à se défier de la pensée essentialiste pour qui « l'antisémite doit être tout entier antisémite, alors qu'il y a tant de modalités de l'antisémitisme et que les jugements défavorables portés par telle personne sur les Juifs diffèrent parfois assez peu de jugements semblables portés sur un peuple, un parti politique, un groupe social²⁰⁵ ». Il existe en effet tous les degrés de l'antisémitisme, des préventions sommaires, plus bêtes que méchantes, analogues aux idées préconçues sur les Bretons ou les Belges, jusqu'aux sentiments de haine. Les chrétiens ne se distinguant pas du genre humain, en dépit de l'idéal qui devrait les animer, on verra dans leurs rangs des antisémites de toute nature.

Chez les catholiques français, montre l'historien Paul Airiau, le phénomène se cristallise dans les années 1860-1880, autour du mythe du Juif conspirant contre l'Église afin d'asseoir sa propre puissance. Ce mythe culmine des années 1890 à 1914, pour retomber après la Grande Guerre²⁰⁶. Dans le contexte de l'affaire Dreyfus, des propos effarants sur les Juifs se lisent dans certains journaux catholiques. Chez Édouard Drumont, dont le pamphlet *La France juive* (1886) est un best-seller de l'époque, l'antisémitisme bascule vers le racisme. Dans les pays germaniques, explique Pierre Sorlin²⁰⁷, les campagnes antisémites du XIX^e siècle sont lancées, en Allemagne, par des pasteurs, tandis que le grand parti catholique autrichien, l'Union chrétienne-sociale, est ouvertement antisémite. En Italie, la revue des Jésuites, *Civiltà Cattolica*, influente chez les élites catholiques et dont les épreuves sont relues avant publication par les services de la Secrétairerie d'État, est sévère avec les Juifs, toujours perçus comme le vecteur d'un laïcisme adversaire de l'Église.

Majoritairement, toutefois, cet antisémitisme est sociologique et politique. S'il est partagé par des chrétiens, c'est en tant qu'ils sont des citoyens de leur époque, traversés par les passions de leur époque. Bien entendu, ce ressentiment se pare parfois d'arguments religieux. Mais est-ce une tendance si répandue, dans tous les milieux et tous les pays ? Répondre à cette question supposerait d'entrer dans d'infinis détails. Des signes prouvent en tout cas qu'au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, christianisme ne rime pas forcément avec antisémitisme. Notamment chez des hommes appelés à de hautes destinées dans l'Église.

Au début des années 1870, don Giuseppe Sarto, le jeune curé de Salzano, village situé à 12 kilomètres de Venise, entretient des liens avec la famille de Moisé Jacur, un industriel juif, propriétaire d'une fabrique de soierie établie dans la commune. Il devient ami avec un neveu, Romanin Jacur : leur amitié durera quarante ans. Don Sarto deviendra évêque de Man-toue, puis patriarche de Venise, et sera élu pape sous le nom de Pie X en 1903. Romanin Jacur, devenu député, sera fréquemment invité au Vatican, conseillant le souverain pontife sur les sujets relatifs aux Juifs. En 1904, Pie X recevra Theodor Herzl. Le leader sioniste racontera que le pape lui a confié être heureux d'avoir des amis juifs : « Il y a d'autres liens que celui de la religion : les relations sociales, par exemple, et la générosité^{2P8}. »

Vers 1890, Eugenio Pacelli, alors élève au lycée Vis-conti, à Rome, noue amitié avec Guido Mendes, le fils d'un médecin juif de la capitale. Reçu chez lui, il participe à des repas de shabbat, discute de théologie juive avec ses parents, leur emprunte des livres hébraïques. En sens réciproque, Mendes fréquente la demeure des Pacelli, famille de petite noblesse romaine vouée au service du Saint-Siège. Les deux hommes continueront à se voir. En 1938, Mgr Pacelli, le futur Pie XII, obtiendra que son ami Guido Mendes, devenu médecin et frappé par les lois raciales de l'État fasciste, puisse se mettre à l'abri avec les siens en Suisse.

On ne saurait tirer une leçon générale de ces deux histoires, d'autant qu'elles se sont déroulées en Italie, pays moins touché par l'antisémitisme. Mais ce modeste curé de campagne et ce lycéen anonyme, purs produits du catholicisme du XIX^e siècle, témoignent d'une certaine mentalité et d'un état des relations humaines dans une société de culture chrétienne.

Des années 1850 aux années 1930, on remarque, parmi les Juifs, un nombre non négligeable de conversions au christianisme. Cette démarche aurait échoué si les intéressés avaient rencontré la haine. Édith Stein a expliqué que l'amitié entre Juifs et chrétiens, dans l'entourage de Husserl, avait compté dans son propre cheminement du judaïsme vers la foi chrétienne. La philosophe aurait-elle embrassé une religion qui lui aurait nié toute dignité ? Elle est donc au moins là, la différence essentielle et radicale entre le vieil antijudaïsme chrétien et le racisme antisémite. « L'Église, observe Jean-Christophe Attias, ne dit jamais que l'on doit éliminer le Juif parce qu'il ne reconnaît pas la messianité et la divinité de Jésus » ; pour l'antisémitisme moderne, en revanche, « d'emblée le Juif fait partie de la race inférieure, il ne peut pas, en se convertissant, entrer dans la sphère de l'autre²⁰⁹ ».

Histoire des Amici Israel

Dans l'entre-deux-guerres, le racisme devient la doctrine d'un parti qui accède au pouvoir en Allemagne. Si le nazisme est fondamentalement antisémite, il est aussi foncièrement antichrétien. Cette conjonction n'est pas neutre. Elle va accélérer, au sein de l'Église, une évolution repérable par l'historien des mentalités : le regard chrétien sur les Juifs commence à changer. Pas partout, pas toujours au même rythme, et sans que cela se traduise immédiatement dans les faits. Mais sur le plan des idées, le mécanisme est enclenché. Il est à remarquer, toutefois, que cette évolution prend son essor avant l'avènement de Hitler, bien avant la guerre et la tragédie du peuple juif.

Fondée à Rome en 1926 par le père Van Asseldonk, un religieux hollandais, l'Association sacerdotale des Amis d'Israël (en latin *Opus sacerdotale Amici Israel*) vise à combattre les préjugés antisémites chez les chrétiens, mais dans le but de faciliter la conversion des Juifs, conformément aux perspectives de l'époque. Son bulletin, *Pax super Israel*, recommande de s'abstenir de parler de peuple déicide, de proscrire le langage antisémite, de combattre les légendes telles que les affaires de crimes rituels, d'évoquer sans respect les cérémonies juives. Aux Juifs attirés par le christianisme, il importe, poursuit *Pax super Israel*, de souligner « la prérogative de l'amour divin dont bénéficie Israël » et de montrer que leur cheminement constitue un « passage du Royaume du Père au Royaume du Fils ».

En 1928, l'association reçoit le soutien de 19 cardinaux, 278 évêques et plus de 3 000 prêtres, originaires de plusieurs pays européens. Président des *Amici Israel*, Dom Benoît Gariador, l'abbé du Mont-Cassin, en Italie, présente au Vatican une requête demandant la modification de la prière du Vendredi saint. Introduite au VII^e siècle, cette longue prière comprend plusieurs oraisons : pour le pape, pour l'Église, pour les Juifs, pour les païens, etc. Après chaque intention, les fidèles sont invités à s'agenouiller et à prier en silence. L'oraison pour les Juifs, comme toute la liturgie, est prononcée en latin : *Oremus et pro perfidis Judaeis*. L'étymologie de l'adjectif *perfidus* (« sans foi ») indique le sens originel : les chrétiens sont invités à prier pour les Juifs qui n'ont pas la foi dans le Christ. Mais la traduction en langue vernaculaire, surtout dans les langues romanes, a créé une ambiguïté en raison du sens moderne du mot : l'Église semble qualifier les Juifs de « perfides ». En outre, au VIII^e siècle, l'agenouillement a été supprimé à la fin de l'exorde pour les Juifs.

Pie XI charge la Congrégation des rites d'examiner la requête. Un consultant de la congrégation, le bénédictin Dom Ildefonso Schuster, émet un avis favorable : dans son rapport, il traite la prière pour les Juifs d'« usage superstitieux ». S'agissant d'un changement de la liturgie, la Congrégation des rites doit cependant solliciter le Saint-Office avant de proposer la réforme au pape. Mais le consultant du Saint-Office chargé de donner un avis, tout en affirmant qu'il n'y a rien à objecter à cette réforme « sous l'angle du dogme et de la foi », considère que son « utilité » est discutable. Son supérieur, le préfet du Saint-Office, est le cardinal Merry del Val : ancien secrétaire d'État de Pie X, démis de ses fonctions en 1914 lors de l'élection de Benoît XV, ayant échoué à se faire élire pape en 1922, ce prélat s'en tient à une stricte ligne antimoderniste qui ne le prédispose à aucune nouveauté. Non seulement il oppose un refus ferme à la réforme de la liturgie proposée par la Congrégation des rites, mais il réclame la mise à l'index de *Pax super Israel*, la dissolution des *Amici Israel* (dont il est pourtant membre), la rétractation des promoteurs du projet et même celle de Dom Schuster.

Le pape, à qui appartient la décision finale, est inquiet devant la perspective d'une modification de la liturgie. Aussi se range-t-il à l'avis du Saint-Office : l'association des *Amici Israel* est dissoute. Toutefois, Pie XI exige que le décret de dissolution soit assorti d'une mention spécifiant que cette mesure de discipline n'est pas liée à un préjugé contre les Juifs. C'est ainsi que le décret du Saint-Office, publié en 1928, récuse fermement l'antisémitisme. Ce passage doit cependant être cité dans son intégralité : « L'Église catholique a toujours eu coutume de prier pour le peuple juif, qui fut le dépositaire des promesses divines jusqu'à Jésus-Christ, malgré l'aveuglement continu de ce peuple, bien plus à cause même de cet aveuglement. Avec quelle charité le Siège apostolique n'a-t-il pas protégé le même peuple contre les vexations injustes ! Parce qu'il réprouve toutes les haines et les animosités entre les peuples, il condamne au plus haut point la haine contre le peuple qui était autrefois choisi par Dieu, cette haine qu'on a coutume de désigner communément par le mot d'antisémitisme. »

On le voit, le texte contient à la fois une condamnation sans ambiguïté de la haine antisémite et une appréciation de la religion juive dont l'expression reste très traditionnelle. De nombreux historiens ont cherché à comprendre les dessous de l'affaire des *Amici Israel*²¹⁰. La théologie du cardinal Merry del Val, très hostile aux Juifs en tant que peuple, ne suffit pas à expliquer qu'il ait prôné la dissolution de l'association et qu'il ait été entendu par le pape. Il semble que certaines imprudences du père Van Asseldonk, que

l'historien Philippe Chenaux qualifie de « personnalité quelque peu exaltée », aient jeté la suspicion sur l'association, dont certains membres, dans leur volonté de rapprochement avec les Juifs, tenaient un discours syncrétiste qui avait de quoi alarmer le Vatican. Mais dès l'année suivante, Dom Schuster, contraint de se rétracter, n'en sera pas moins nommé archevêque de Milan et créé cardinal par Pie XI. Quant à la prière pour les Juifs, elle sera réformée vingt ans plus tard, selon la formule proposée par lui en 1928. Ajoutons que Dom Schuster, mort en 1954, sera béatifié par Jean-Paul II en 1996...

Antiracisme et antisémitisme

En 1938, Mussolini introduit en Italie une législation antisémite à laquelle l'Église tente en vain de s'opposer. Le 6 septembre, lors d'une audience accordée à des pèlerins belges, Pie XI feuillette un missel que ceux-ci lui ont offert et tombe sur le passage du Canon où il est question du « sacrifice d'Abraham ». Le pape, qui, selon les témoins, avait les larmes aux yeux, déclare à voix haute : « Par le Christ et dans le Christ, nous sommes de la descendance spirituelle d'Abraham. Non, il n'est pas possible aux chrétiens de participer à l'antisémitisme. Nous reconnaissons à quiconque le droit de se défendre, de prendre les moyens de se protéger contre tout ce qui menace ses intérêts légitimes. Mais l'antisémitisme est inadmissible. Nous sommes spirituellement des sémites. »

Encore une déclaration forte : l'affirmation de l'enracinement « sémite » du christianisme, c'est-à-dire de son origine juive, est nette. Cette citation du pape, cependant, est souvent tronquée de nos jours. À quoi faisait allusion Pie XI en évoquant « le droit de se défendre » ? Il était commun, à l'époque, d'entendre dans l'Église des propos mettant en garde contre « le péril juif ». Non pas dans les textes du magistère, sans doute, mais néanmoins dans la bouche ou sous la plume d'ecclésiastiques, sans parler des fidèles. Philippe Chenaux souligne que la présence de nombreux Juifs dans le mouvement communiste de l'entre-deux-guerres nourrissait une confusion entre le judaïsme et le bolchevisme. Plus tard, pendant la guerre, certains utiliseront cette confusion pour lancer la « croisade » contre le « judéo-bolchevisme », expression qui, elle, ne trouve pas sa source dans les milieux chrétiens.

Dans les années 1920 et 1930, un discours à deux niveaux se fait donc entendre, et qui n'est pas perçu comme contradictoire, entre l'enseignement de l'impossibilité théologique de l'antisémitisme et l'aspiration à des mesures visant à limiter l'influence des Juifs dans la

société. « Cette distinction entre deux formes d'antisémitisme, écrit Chenaux, l'un racial et antichrétien, l'autre de nature politique et juridique, permise sinon encouragée, est fondamentale pour comprendre l'attitude des milieux d'Église à l'égard des Juifs dans l'entre-deux-guerres211. »

Un exemple typique est fourni par le document préparatoire à une encyclique contre le racisme, commandé par Pie XI en 1938, que nous avons évoqué au chapitre précédent. Tout en condamnant fermement les persécutions, le racisme et l'antisémitisme, le texte contient un commentaire sur « les dangers spirituels auxquels le contact avec les Juifs peut exposer les âmes212 ». Il s'insère dans un sous-chapitre mettant en garde contre le danger révolutionnaire et désignant manifestement le communisme, mais ses termes ne sont guère en phase avec le langage utilisé aujourd'hui.

Face à l'antisémitisme nazi

Cependant, les préventions à l'égard des Juifs dans l'Église des années 1930 ne doivent pas non plus être surestimées. Au lendemain de la mort de Pie XI, en 1939, une voix juive autorisée, celle de Julien Weil, grand rabbin de Paris, rend hommage au pape défunt : « À la vénération universelle qui entourait l'auguste pontife, le judaïsme s'associe de tout cœur, admirant et honorant en lui un grand serviteur de Dieu, un véritable apôtre de la justice sociale, de la paix et de la fraternité humaine. À plusieurs reprises, Pie XI dénonça, avec une fermeté et une netteté lumineuses, les pernicieuses erreurs du paganisme raciste, et il a condamné l'antisémitisme comme inconciliable avec la foi chrétienne213. »

Qu'en sera-t-il avec son successeur ? On ne reprendra pas ici tout le dossier de l'attitude de Pie XII à l'égard des Juifs. Bornons-nous à quelques rappels. Si le nouveau pape rejette sans ambiguïté l'antisémitisme et s'il est conscient des responsabilités de l'Église en matière de défense des persécutés, son expérience de secrétaire d'État lui a inspiré une règle dont il ne se départira pas, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Le Saint-Siège, puissance neutre, doit s'exprimer le moins possible dans les affaires politiques, afin de ne pas amoindrir l'audience universelle du souverain pontife, père commun de tous les fidèles, dans le domaine spirituel. Si interventions du pape il doit y avoir sur les sujets temporels, elles doivent être rares, pour mieux souligner leur solennité. Localement, c'est aux évêques de se manifester quand ils jugent que le droit naturel est violé. Au pape, il appartient d'encourager l'épiscopat et de lui montrer la voie, sans se

substituer à lui. Et au Saint-Siège, il incombe d'entreprendre ce qui peut l'être pour secourir les victimes, mais dans la discrétion. Pie XII est un pasteur et un diplomate : il n'est pas un prophète.

Le 13 avril 1940, Mgr Orsenigo, le nonce à Berlin, écrit au souverain pontife : « Il n'y a que très peu de personnes qui comprennent que l'on puisse être contre Hitler sans être contre l'État, c'est-à-dire sans être un traître à son pays. » Cette inhibition, évoquée au chapitre précédent, a joué son rôle dans le silence de l'épiscopat allemand devant les premières lois antisémites. Et sans doute aussi, chez certains, l'idée latente de l'entre-deux-guerres, mentionnée plus haut, selon laquelle il est légitime pour un État de prendre des mesures pour limiter l'influence des Juifs. En 1938 encore, la violence de la Nuit de cristal n'a suscité que des protestations isolées.

Au cours des deux premières années de la guerre, tant qu'il reste possible pour les Juifs de quitter l'Allemagne, l'Association Saint-Raphaël s'efforce, en lien avec le Saint-Siège, de leur obtenir des visas d'immigration vers les pays neutres d'Europe, vers l'Amérique du Nord ou l'Amérique latine. Son initiative concerne les Juifs convertis, mais ceux-ci, considérés comme juifs par la législation nazie, sont tout aussi menacés que les autres, sans bénéficier des réseaux d'entraide juifs. À peu près partout, cependant, la diplomatie vaticane se heurte à des refus. Et en 1941, la Gestapo interdit l'Association Saint-Raphaël. Après cette date, à partir des premières déportations vers la Pologne, comme en témoignent les archives du Vatican²¹⁴, de nombreuses démarches sont tentées par les évêques en faveur de catholiques « non aryens » : toutes sont vaines.

En août 1943, sauvant au moins l'honneur, comme on l'a signalé au chapitre précédant, l'épiscopat allemand fait lire dans les églises une lettre sur les dix commandements, rappelant que le massacre d'innocents en raison de leur origine est toujours un mal, même en exécution d'un ordre des autorités. Si tous les évêques avaient été d'emblée déterminés à s'opposer pied à pied au régime nazi, auraient-ils obtenu plus de succès dans le sauvetage des Juifs ? Il est probable que non. Résister dans un régime totalitaire, quand un peuple est fanatisé, est quasiment impossible : voir le martyr des militants de la Rose blanche, ces étudiants de l'université de Munich qui furent tous condamnés à mort, ou des conjurés de juillet 1944, qui voulurent tuer Hitler et le payèrent de leur vie.

Mutatis mutandis, un parallèle pourrait être dressé avec l'attitude de l'épiscopat français vis-à-vis des lois antisémites de Vichy (législation désapprouvée par le Saint-Siège, qui le fera savoir au maréchal

Pétain). En 1940, le premier statut des Juifs n'entraîne aucune réaction : dans un pays encore sonné par la débâcle, l'affaire est jugée comme relevant de la compétence de l'État, et rencontre l'assentiment de ceux qui estiment légitime de borner le pouvoir des Juifs. C'est en 1941, avec le deuxième statut qui recourt à un critère racial pour donner une définition du Juif, que l'émotion se fait sentir dans l'Église. Toutefois, l'attitude de l'épiscopat change véritablement en 1942, quand les rafles et la déportation commencent : sur 85 évêques français, 42 émettent une protestation officielle. La lettre de Mgr Saliège, archevêque de Toulouse, est restée célèbre : « [Les Juifs] font partie du genre humain ; ils sont nos frères comme tant d'autres »...

Les faux silences de Pie XII

Que sait le Saint-Siège du sort des déportés ? Entre 1941 et 1942, des informations parvenues à Rome font état d'exécutions massives, de camps inhumains. Mais ces informations, souvent fondées sur des rumeurs, restent parcellaires. On observe au Vatican des interrogations analogues à celles des Alliés : quel crédit accorder à ces rumeurs ? Comment les vérifier ? Elles ne trahissent pas, en tout cas, l'existence d'un génocide organisé. C'est très tard, à l'automne 1944, que le pape dispose d'une vue plus exacte de la réalité, mais l'abominable vérité du système concentrationnaire nazi, pour lui aussi, n'éclatera vraiment qu'en 1945, avec la libération des camps.

C'est ici qu'intervient la polémique concernant « les silences » de Pie XII. S'il est vrai que le pape s'est peu exprimé, il a néanmoins pris la parole. Par exemple lors de son discours radiodiffusé de Noël 1942, évoquant « les centaines de milliers de personnes qui, sans aucune faute propre, parfois uniquement en raison de leur nationalité ou de leur race, sont destinées à la mort ou au dépérissement ». Langage diplomatique ? Oui, conforme au principe que s'est fixé le pape : limiter les protestations théoriques, privilégier l'action concrète.

En 1939-1940, quand la Pologne subit le martyre, Pie XII s'interdit de parler : pour ne pas aggraver la situation des victimes. En 1942, quand l'épiscopat hollandais publie de concert avec le synode de l'Église réformée un véhément appel contre la déportation des Juifs, les Allemands répliquent en accroissant les rafles et en s'emparant, dans les couvents, des moines et des religieuses juifs convertis (c'est ainsi que la carmélite Édith Stein est déportée à Auschwitz). Les témoignages montrent qu'à cette occasion précise, le pape renonça à publier une protestation qu'il avait écrite pour *L'Osservatore romano*, estimant qu'il valait mieux « se taire en public et faire en silence,

comme auparavant, tout ce qu'il est possible de faire pour ces pauvres gens²¹⁵ ».

La correspondance de Pie XII avec les évêques allemands montre le dilemme devant lequel il se trouvait : ne pas parler, mais paraître indifférent, ou parler, mais risquer d'aggraver le sort des victimes. « Nous laissons aux pasteurs en fonction sur place, écrit-il à Mgr von Preysing, le 30 avril 1943, le soin d'apprécier si, et en quelle mesure, le danger de représailles et de pressions [...] conseille la réserve - malgré les raisons qu'il y aurait d'intervenir - afin d'éviter des maux plus grands. C'est l'un des motifs pour lesquels nous même nous nous imposons des limites dans nos déclara-tions²¹⁶. »

S'il a peu parlé, Pie XII a agi, dans la mesure de ses moyens. Environ 4 000 Juifs de Rome lui doivent d'avoir échappé à la rafle de 1943. En Slovaquie, en Croatie, en Roumanie et en Hongrie, l'intervention de la diplomatie vaticane, en 1943 et 1944, a contribué à protéger des centaines de milliers de Juifs.

Passivité et résistance

Nous venons d'évoquer le pape et les évêques. Mais les fidèles ? Quelle a été leur comportement vis-à-vis des Juifs persécutés ? La déclaration sur la Shoah publiée par le Vatican en 1998 n'élude pas la question : « Le sentiment anti-juif parmi les chrétiens les rendit-il moins sensibles, ou même indifférents, aux persécutions dirigées contre les Juifs par le national-socialisme lorsque celui-ci arriva au pouvoir ? » Le problème est ici posé concernant l'Allemagne. Répondre en historien supposerait d'étudier des milliers de cas : la peur, l'intérêt parfois, autant que le sentiment antisémite, ont interféré à des degrés divers, et selon les individus. Dans le Reich, la majorité de l'opinion, soumise au pilonnage de la propagande, semble avoir, au mieux, fermé les yeux. Avec cette circonstance atténuante que les Allemands vivaient dans un régime policier qui ne laissait guère de possibilité, à ceux qui en éprouvaient le besoin, d'exprimer leur compassion pour les persécutés, *a fortiori* après 1941 et la fermeture des frontières : il était dangereux d'adresser la parole aux porteurs d'étoile jaune, devenus des pestiférés. À cette règle générale, il a existé des exceptions avec des attitudes héroïques, mais leurs auteurs ont fini en prison.

Dans les pays occupés, par exemple en France, il faudrait également détailler et introduire des nuances chronologiques : l'indifférence a prévalu en 1940 et reculé en 1941 pour faire place à l'indignation en

1942. Mais tout le monde ne s'est pas indigné, et certains qui auraient pu faire quelque chose pour les Juifs persécutés ne l'ont pas fait. C'est en ce sens que le document du Vatican contient un appel à « la repentance » pour les chrétiens.

Encore ne faut-il pas oublier ceux qui, pratiquant la charité en actes, immédiate, intuitive, ont agi. L'Amitié chrétienne, fondée à Lyon par le cardinal Gerlier et le pasteur Boegner, qui s'est dépensée pour aider les Juifs et qui a sauvé de la déportation les 108 enfants de Vénissieux. Les prêtres qui ont délivré sans compter de faux certificats de baptême. Les institutions religieuses qui ont abrité des enfants juifs sous une fausse identité. Les congrégations qui ont hébergé des femmes traquées. Et tous ceux qui ont caché des Juifs, les ont nourris, leur ont procuré de faux papiers. Il est frappant, dans le *Dictionnaire des Justes de France*²¹⁷, qui réunit les biographies des Français à qui a été remise la médaille des Justes des nations, de constater l'importante proportion de chrétiens engagés, catholiques ou protestants. En décembre 2006, préparant un hommage aux Justes de France, Simone Veil, présidente de la Fondation pour la mémoire de la Shoah, soulignait que « les Juifs de France ont été relativement protégés » du fait du soutien de la population, remarquant en incidente que « des régions très conservatrices comme la Vendée » ont été importantes à cet égard²¹⁸.

Un nouveau regard sur les Juifs

En 1945, c'est la révélation d'Auschwitz. Un choc qui fait son effet sur ceux qui estimaient il y a peu qu'un statut particulier devait être réservé aux Juifs : leur intention, qui n'était pas meurtrière, a été associée et sera dorénavant assimilée à un projet meurtrier. C'est en ce sens que Georges Bernanos, naguère ardent antisémite, écrit en 1944, en substance, que l'antisémitisme a été « déshonoré » par Hitler. Dans la société occidentale, par conséquent, même si cela prendra du temps, les préjugés à l'en-contre des Juifs commencent à reculer significativement.

Au sein de l'Église, la position traditionnelle sur les Juifs était largement tributaire du passé d'une Europe chrétienne. Cette position portait moins sur le judaïsme, d'ailleurs, que sur la place de la minorité juive dans la cité. Or la sécularisation de l'Europe occidentale s'accélère après guerre : dans une société en voie de déchristianisation, non seulement l'Église perd sa capacité à parler au nom de la majorité, mais les Juifs deviennent des non-chrétiens parmi d'autres non-chrétiens, leur singularité se banalisant.

L'idée d'une Europe chrétienne refléurait néanmoins en ce temps, même si ce n'est pas explicitement, mais avec d'autres référents que la chrétienté et sous les auspices de la démocratie chrétienne, famille de pensée à laquelle appartiennent les pères fondateurs de l'Europe (Schuman, Adenauer, De Gasperi), dont Pie XII partage et parfois inspire les vues. Le conflit ne se déroule plus entre l'Ancien Régime et la modernité libérale, opposition caduque, mais entre le monde libre (États-Unis et Europe) et le monde communiste. Or dans ce conflit, les Juifs, qui ont été victimes du totalitarisme nazi et de l'antisémitisme stalinien, se situent du côté du monde libre, comme l'Église.

En 1948 est créé l'État d'Israël. Une révolution pour les Juifs. Pour ceux qui étaient partout des minoritaires, il existe désormais un État où ils sont majoritaires. Même pour les Juifs de la diaspora, si intégrés qu'ils se sentent dans leur pays, le changement psychologique est considérable : ils n'appartiennent plus à un peuple voué à la marge. En sens réciproque, dans l'imaginaire occidental, la création d'Israël change l'image du Juif. Jadis souvent perçu comme un élément déraciné, fauteur de désordre et de troubles, le voilà campé en paysan-soldat, accroché à la terre qu'il met en valeur : le révolutionnaire est devenu un conservateur.

Sur un autre plan, et encore au sein de l'Église, à cette époque, un travail entamé quarante ans plus tôt dans le domaine historique, biblique, exégétique et archéologique, associé à une réflexion théologique en profondeur, conduit à réévaluer ce que le christianisme tient du judaïsme.

Recul tangible de l'antisémitisme, sécularisation de la société occidentale, changement d'image du peuple juif, naissance d'Israël, redécouverte des racines juives du christianisme : c'est au carrefour de ces mutations politiques, sociales, culturelles et religieuses que, de l'immédiat après-guerre aux années 1960-1970, les rapports entre chrétiens et Juifs vont changer.

Vers un rapprochement entre Juifs et chrétiens

En 1945, l'essayiste catholique Daniel-Rops publie un *Jésus en son temps* appelé au succès. Mais l'ouvrage contient un passage repris d'un texte paru en 1937 et qui disparaîtra ultérieurement, dans lequel l'auteur laisse entendre, dans un style d'ailleurs peu clair, que les pogroms représentent peut-être une réponse à la crucifixion du Christ.

À la lecture de cette page, le sang de Jules Isaac ne fait qu'un tour. Cet inspecteur général d'histoire (dont le nom est attaché au « Malet-Isaac », célèbre manuel scolaire coécrit avec Albert Malet) a été renvoyé à ses racines juives par le statut de 1940, et il a perdu femme et enfants dans la déportation. Dans la revue *Europe*, il s'en prend à Daniel-Rops : « Ce n'est pas au christianisme que j'en ai, loin de là, mais à vous, à un certain pharisaïsme chrétien [...] dont vous perpétuez la meurtrière tradition, oui, meurtrière car je vous le dis tout net : elle mène à Auschwitz. »

Jules Isaac entame un combat : obtenir, selon la formule devenue célèbre, « la fin de l'enseignement du mépris » que dispenserait l'Église à l'encontre du judaïsme. À son initiative est organisée à Seelisberg, en Suisse, en 1947, une conférence réunissant 70 personnalités catholiques, protestantes, orthodoxes et juives de dix-neuf pays. Le philosophe Jacques Maritain - auteur, avant guerre, d'*Impossible antisémitisme*, et pour lors ambassadeur de France auprès du Saint-Siège - a également inspiré le projet. Les catholiques qui participent à la conférence, dont l'abbé Journet, futur cardinal, sont cependant présents à titre personnel.

Aux fins d'amender l'enseignement chrétien sur les Juifs, la conférence de Seelisberg émet dix propositions, rédigées par deux religieux catholiques français : rappeler l'unicité de la parole de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament ; exposer les racines juives du christianisme ; rappeler l'exigence de « l'amour de Dieu et du prochain » ; ne pas évoquer les Juifs comme solidairement responsables, dans l'espace et le temps, de la mort du Christ ; exposer avec prudence les récits de la Passion ; récuser le thème du déicide, etc.

Ces dix points servent de charte à l'Amitié judéo-chrétienne de France que fonde Jules Isaac en 1948. Cette même année, il publie *Jésus et Israël*, livre dont il a commencé la rédaction pendant la guerre et dans lequel il résume ses idées sur la nécessité du rapprochement entre Juifs et chrétiens, mais avec des aperçus historiques et bibliques dont les critiques catholiques les moins prévenus envers le judaïsme signalent alors le caractère discutable. En 1949, reçu par Pie XII, Jules Isaac lui expose les propositions de la conférence de Seelisberg. Devant le pape, l'historien exprime également le vœu que la prière pour les Juifs du Vendredi saint soit modifiée.

Mais bientôt éclate l'affaire Finaly. Robert et Gérard Finaly sont des enfants qui, à la fin de l'Occupation, ont été cachés par leurs parents, Juifs autrichiens réfugiés en France, dans une institution catholique de Grenoble. Leurs parents ayant été déportés en 1944, les deux garçons

sont recueillis par la directrice de la crèche de la ville, pieuse catholique et ancienne résistante, qui obtient leur tutelle légale. Mais un an plus tard, leur famille cherche à les récupérer. Non seulement la tutrice s'y refuse, mais elle fait baptiser les deux enfants en 1948. Au terme de quatre années de procédure, la cour d'appel de Grenoble ordonne qu'ils soient restitués à leur famille naturelle. Mais entretemps, les enfants ont disparu, dissimulés dans des établissements de la Congrégation de Notre-Dame de Sion, fondée au XIX^e siècle pour la conversion des Juifs. Arrêtée, la tutrice fait l'objet d'un procès pour rapt en 1953. Robert et Gérard Finaly, âgés de 12 et 11 ans, réapparaissent alors et, après un accord entre le cardinal Gerlier et le grand rabbin Kaplan, sont rendus à leur tante et emmenés en Israël.

L'affaire Finaly agite l'opinion : les Juifs sont offusqués, les catholiques divisés. Ces derniers, évêques compris, sont notamment partagés entre le respect du droit naturel des parents et les prescriptions qui veulent, position confirmée en 1953 par le Saint-Office, qu'un enfant baptisé ait droit à une éducation chrétienne. Cette histoire rappelle le cas d'Edgardo Mor-tara, évoqué plus haut. Mais l'imbroglio qui faisait scandale en 1858 paraît encore plus décalé au début des années 1950, parce que, nous l'avons dit, le regard sur les Juifs est en train de se modifier. Si les événements tragiques de la guerre ont joué leur rôle dans ce changement, il importe cependant de souligner que ce mouvement s'inscrit dans une évolution antérieure dans l'Église, comme on l'a vu avec l'affaire des *Amici Israel*.

Une évolution qui vient de loin

En 1948, procédant à la recension de *Jésus et Israël*, de Jules Isaac, le dominicain Thomas-Georges Chiffot, éditeur de la Bible de Jérusalem, évoque sa jeunesse à la fin de la Grande Guerre : « Élevé dans un collège chrétien, j'ai appris mon catéchisme, j'ai entendu je ne sais combien de sermons sur la Passion. [...] Ce dont je suis certain, c'est que jamais je n'en ai retenu la leçon qu'il fallait haïr les Juifs ; je suis certain, au contraire, que tout se ramenait à cet enseignement banal, à ce lieu commun de la spiritualité chrétienne : ce sont mes péchés qui ont crucifié le Christ²¹⁹. »

L'historien Jean Chaunu, auteur d'une thèse sur « Christianisme et totalitarismes en France dans l'entre-deux-guerres », observe, au terme de l'examen de centaines de documents catholiques des années 1930, que « la prise de conscience que l'antisémitisme et l'antichristianisme nazis sont de même essence [...] débouche parfois sur le mystère eschatologique de réconciliation d'Israël et de l'Église²²⁰ ». N'est-ce

pas cette idée qui est contenue dans la lettre d'Édith Stein à Pie XI du 12 avril 1933, récemment découverte dans les archives du Vatican ? Alertant le pape sur la virulence de l'antisémitisme nazi, la philosophe souligne ceci : « Ce combat d'anéantissement mené contre le sang juif n'est-il pas un outrage à la très sainte humanité de notre Rédempteur, de la bienheureuse Vierge et des Apôtres ? »

Rappelons la formule de Pie XI déjà citée dans ce chapitre : « L'antisémitisme est inadmissible, nous sommes spirituellement des sémites. » Pie XII, pendant la guerre, se confie à un aumônier militaire italien : « J'aime les Hébreux, c'est justement parmi eux, le Peuple élu, qu'est venu naître le Ré-dempteur²²¹. » Le 28 avril 1944, *The Palestine Post*, journal paraissant à Jérusalem, publie le récit d'un jeune Juif ayant fui l'Allemagne. À l'automne 1941, avec un groupe de coreligionnaires, il a été reçu au Vatican. À la fin de l'audience, Pie XII a élevé la voix de façon à être entendu par tous et s'est adressé directement à lui : « Mon fils, seul le Seigneur sait ce que tu mérites, mais crois-moi, tu as la même dignité que tout autre être humain qui vit sur notre terre. Et maintenant, ami juif, va, avec la protection de Dieu, et n'oublie jamais : tu dois te sentir fier d'être juif²²². »

Le 17 juin 1941, des professeurs de la faculté théologique de Lyon élaborent un projet de protestation contre le statut des Juifs qui vient d'être édicté par Vichy. Au sixième point, on lit ceci : « L'Église ne saurait oublier que les Israélites sont les descendants de ce peuple qui fut l'objet de l'élection divine dont Elle est le terme, de ce peuple dont est issu le Christ, notre sauveur, et la Vierge Marie, et les Apôtres²²³. » Le projet ne sera pas publié, mais il a été conçu par des prêtres qui ont fréquenté le séminaire avant 1914 et qui ont eux-mêmes été formés par des maîtres du XIX^e siècle.

Cette succession d'exemples prouve que l'Église n'a pas attendu l'après-guerre pour professer le lien qui unit la foi chrétienne à la grande histoire juive, ni pour manifester de l'estime envers les Juifs. « L'enseignement du mépris » dénoncé par Jules Isaac n'est pas une invention, mais il ne peut être étendu sans abus à l'ensemble du catholicisme.

En 1948 (un an avant l'audience accordée par Pie XII à Jules Isaac), la Congrégation des rites autorise la modification de la traduction de la prière pour les Juifs : afin d'éviter toute erreur d'interprétation, on prie désormais pour les « infidèles ». En 1955, réformant la liturgie de la Semaine sainte, Pie XII rétablit pour cette oraison l'agenouillement et la prière silencieuse. Ces deux mesures correspondent aux suggestions naguère émises par Dom Schuster dans le cadre de

l'examen des propositions des *Amici Israel* : en 1928, les esprits n'étaient pas mûrs. En 1959, Jean XXIII va plus loin en supprimant carrément le qualificatif *perfidis*.

Vatican II : un tournant sans rupture

En 1960, Jules Isaac est de nouveau reçu au Vatican. Giuseppe Roncalli, le pape Jean XXIII, a été délégué apostolique en Turquie, pendant la guerre, où il s'est impliqué dans le sauvetage des Juifs d'Europe de l'Est. Après la guerre, il a été nonce à Paris, où il a suivi la conférence de Seelisberg et l'affaire Finaly. À Jules Isaac qui lui remet un mémorandum « sur le redressement nécessaire de l'enseignement chrétien concernant Israël », le pape réserve un accueil cordial, en précisant que ce vœu correspond à ses propres préoccupations, mais qu'il doit consulter ses experts.

L'année précédente, trois mois après avoir été élu, Jean XXIII a convoqué un concile universel, le précédent remontant à 1870 (Vatican I). Dans le cadre des travaux de Vatican II, qui s'ouvre en 1962, un groupe constitué sous l'autorité du cardinal Bea est chargé d'élaborer un texte fixant la ligne de l'Église concernant le judaïsme. Mais le projet s'élargit et se transforme, après trois années de discussion et trois versions, en un texte portant sur toutes les religions non chrétiennes, dont l'islam. La partie qui concerne les Juifs rencontre le plus d'opposition chez les évêques du Moyen-Orient : outre que leur sensibilité a été moins marquée que les Occidentaux par l'expérience du nazisme, ils vivent dans des pays en conflit plus ou moins ouvert avec le nouvel État d'Israël, que ceux-ci n'ont pas reconnu, et craignent une lecture politique du document par les musulmans, et de possibles représailles contre les chrétiens.

Le 28 octobre 1965, la déclaration *Nostra Aetate* (« À notre époque ») sur « les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes », dont le passage concernant le judaïsme forme le quatrième chapitre, est promulguée par Paul VI, élu pape deux ans plus tôt. Rappelant le « lien qui unit spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la descendance d'Abraham », le texte souligne ce que le christianisme doit au « peuple de l'Alliance » et, au nom de leur patrimoine commun, recommande la connaissance et l'estime mutuelles. Tout en mentionnant que des autorités juives et leurs partisans ont poussé à la mort du Christ, la déclaration précise que cette responsabilité ne peut être imputée indistinctement à tous les Juifs de l'époque ni aux Juifs d'aujourd'hui. Le texte se clôt par la déploration de la haine, des persécutions et des manifestations d'antisémitisme subies par les Juifs,

et par l'exaltation de la Croix du Christ comme « signe de l'amour universel de Dieu ».

Jusqu'ici, les théologiens catholiques s'interrogeaient sur le salut des infidèles (au sens originel). Dans *Nostra Aetate*, l'inflexion théologique est sensible : les autres traditions religieuses sont considérées en tant que telles, et dans le plan du salut (au sens chrétien du terme). Mais à scruter le passage sur les Juifs, on n'y découvre rien de fondamentalement neuf : toutes les idées qui y figurent ont déjà été exprimées dans l'Église. Si bouleversement il y a, il réside dans le ton de ce texte - amical et bienveillant - à l'égard des Juifs, et par le fait que l'Église catholique, en tant que corps, tiennent un discours théologique sur le judaïsme. Cette démarche n'a aucun précédent, si bien que le texte ne peut s'appuyer sur aucune tradition. De ce point de vue, c'est bien un tournant, mais un tournant qui s'inscrit dans une continuité, et non dans une rupture, et qui ouvre sur l'avenir. « Sortir de son passé en le maîtrisant, commente le sociologue Émile Poulat, est toujours une longue affaire intellectuelle et une grande aventure intérieure, à l'échelle de l'individu comme à celle des sociétés. [...] Si Vatican II a programmé la fin de l'antijudaïsme catholique, l'œuvre à accomplir dépasse l'effort d'une génération. Ce n'est en rien du *modernisme*, ni une modernisation de la foi catholique, mais - leçon de l'histoire - l'appel des événements à une intelligence spirituelle plus profonde de sa nature et de ses exigences²²⁴. »

Auschwitz, Golgotha du monde contemporain

Jean-Paul II n'a cessé de manifester sa sympathie pour les Juifs : on lui doit plus d'une centaine de discours consacrés aux relations entre judaïsme et christianisme. Et son pontificat a été marqué par une suite d'actes symboliques : visite d'Auschwitz-Birkenau en 1979 ; visite de la synagogue de Rome en 1986 (première visite d'un pape dans une synagogue), où les Juifs ont été qualifiés de « frères aînés » ; reconnaissance de l'État d'Israël par le Saint-Siège en 1993-1994 ; promulgation du document sur la Shoah préparé par la Commission pour les relations avec le judaïsme en 1998 ; voyage officiel en Israël en 2000, notamment au Mur des lamentations et au mémorial Yad Vashem.

Ce pape a néanmoins essuyé des critiques émanant du monde juif à diverses occasions : canonisation du père Maximilien Kolbe, franciscain mort à Auschwitz (1982) ; affaire du carmel d'Auschwitz

(1984-1993) ; béatification (1987) puis canonisation (1998) d'Édith Stein. À chaque fois, il lui a été reproché de vouloir « christianiser Auschwitz ». Que vaut ce reproche ? Pour Jean-Paul II, issu d'une nation qui avait subi la double persécution du communisme et du nazisme, l'expérience du mal, au XX^e siècle, était passée par des régimes antichrétiens. L'entreprise hitlérienne d'extermination des Juifs s'analysait comme la haine du peuple dans lequel s'était incarné le Christ : l'antisémitisme des nazis était donc indissociable de leur antichristianisme. Auschwitz, « Golgotha du monde contemporain », tragique patrimoine commun des Juifs et des chrétiens, devait être aussi, par conséquent, le signe de leur réconciliation.

Benoît XVI a poursuivi dans cette lignée, saluant même les Juifs non plus comme « nos frères aînés », mais comme « nos pères dans la foi ». Lui aussi visite les synagogues, lui aussi s'est rendu à Auschwitz. En 2006, il y a rendu hommage aux Juifs mis à mort en ce lieu, voyant en eux la figure « de tous ceux qui, dans le cours de l'histoire, ont souffert pour l'amour de Dieu, pour l'amour de la vérité et du bien ».

Depuis une quarantaine d'années, le dialogue entre Juifs et chrétiens a fréquemment été brouillé par des controverses historiques. En 2006, lors de sa visite à la synagogue de Cologne, Benoît XVI proposait néanmoins le recours à l'histoire comme moyen d'apaiser ces différends. Si le pape indiquait cette voie, c'est qu'il possède l'assurance qu'il n'y a pas de secrets honteux à découvrir dans le passé de l'Église.

Le nom des Archives secrètes du Vatican (*Archivio Segreto Vaticano*) entretient un mythe. L'adjectif « secret », dans ce cas, ne revêt nullement le sens de « caché, dissimulé », mais celui de « privé » : les archives vaticanes appartiennent au pape, chef du Saint-Siège. Elles n'en sont pas moins ouvertes aux chercheurs de toute nation et de toute religion. En 2006, Benoît XVI a rendu accessible l'ensemble des dossiers correspondant au pontificat de Pie XI, mais les archivistes du Vatican constatent que la foule des historiens ne s'est pas précipitée pour y travailler. À quoi sert-il alors de réclamer que l'Église ouvre *enfin* ses archives ? Si les archives du pontificat de Pie XII ne sont pas ouvertes, cela tient à une raison purement technique : 30 millions de documents sont à classer au préalable.

Chaque année apporte néanmoins son lot de petites révélations, de témoignages inédits : on peut tous les verser au dossier de la défense de l'Église. Ils ont conduit John Cornwell, auteur, on l'a dit, de *Hitler's Pope*, à revenir sur ses accusations : « À la lumière des débats qui ont eu lieu, et des preuves qui ont été fournies à la suite de la publication

de mon livre, je dirais maintenant que Pie XII avait une marge de manœuvre si réduite qu'il est impossible de juger les raisons de son silence pendant la guerre²²⁵. » En 2008, une nouvelle édition de *Hitler's Pope* est précédée d'une préface où l'auteur admet que Pie XII n'était pas un sympathisant nazi, qu'il n'aimait pas Hitler et qu'il n'était pas antisémite...

Depuis 2006, la fondation new-yorkaise *Pave the Way* ²²⁶, créée pour encourager l'amitié entre Juifs et chrétiens, a numérisé sur son site plus de 40 000 pages d'articles et documents provenant de tous pays, ainsi que des interviews vidéo de personnes témoignant de l'action de l'Église en faveur des Juifs persécutés par les nazis. Gary Krupp, fondateur de *Pave the Way*, explique que sa femme et lui, Juifs new-yorkais, avaient naguère en horreur le nom de Pie XII : ils sont revenus de leur opinion.

En 2007, la Congrégation des Causes des saints, au Vatican, s'est prononcée pour la reconnaissance de l'héroïcité des vertus de Pie XII, acte dont Benoît XVI a signé le décret en 2009. Dans le laps de temps qui sépare ces deux dates, une recherche complémentaire a été menée dans les archives : elle n'a apporté que des preuves de la sollicitude de Pie XII pour les Juifs. « Il n'y a aucune raison que Pie XII ne devienne pas un saint », déclare Serge Klarsfeld. Interrogé sur « le silence du pape pendant la Shoah », l'homme qui a consacré sa vie à la mémoire du génocide répond par un exemple : « N'occultons pas que Pie XII a eu des gestes discrets et efficaces. À Rome, un millier de Juifs ont été arrêtés lors d'une rafle-surprise. Le pape n'a pas protesté à voix haute, mais il a demandé aux établissements religieux d'ouvrir leurs portes. Résultat : des milliers de Juifs ont pu être sauvés. Si Pie XII avait élevé la voix, quelles auraient été les conséquences ? Est-ce que cela aurait changé les choses pour les Juifs ? Probablement pas²²⁷. »

Le temps de Dieu et le temps des hommes

Le travail historique au sujet de la Seconde Guerre mondiale, établissant les faits, soulignant les mérites sans omettre les fautes, ne peut que contribuer à rapprocher les points de vue. Comment les chrétiens pourraient-ils se montrer indifférents à la tragédie du peuple de l'Alliance avec Dieu ? Quant aux Juifs, peuvent-ils négliger que leurs bourreaux appartenaient à un mouvement radicalement antichrétien ? D'un mal peut sortir un bien : le sang des martyrs a tracé un chemin pour de nouveaux jugements réciproques entre Juifs

et chrétiens.

Ce dialogue entre deux religions issues du même tronc, qui n'y tiendrait ? Mais si Juifs et chrétiens partagent des racines, une culture, une morale, rien ne fera, s'ils sont authentiquement croyants, qu'ils n'atteignent un point irréductible où ils divergeront. Notre époque, traumatisée par les horreurs du XX^e siècle, a du mal à imaginer que la différence ne débouche pas sur la violence, et croit trouver la solution à la violence en gommant la différence. Mais l'affrontement entre croyants différents n'est pas inéluctable. Et dans le cas présent, faire comme si leur différence était abolie ne serait respectueux ni du judaïsme, ni du christianisme.

L'Église du XXI^e siècle, dans sa liturgie du Vendredi saint, continue à prier Dieu de conduire « à la plénitude de la rédemption le premier peuple de l'Alliance » (missel romain de 2002 pour la forme ordinaire du rite) ou d'« illuminer » le cœur des Juifs « pour qu'ils reconnaissent Jésus-Christ comme sauveur de tous les hommes » (missel romain de 1962, formule révisée en 2008, pour la forme extraordinaire du rite). Le regard des chrétiens sur l'humanité, conformément à l'enseignement de Vatican II, ne saurait quitter la Croix du Christ comme « signe de l'amour universel de Dieu ». Mystère de l'Église.

Le peuple juif, héritier de l'Alliance biblique, se perpétue à travers les siècles, fidèle à lui-même, à ses ancêtres et à sa Loi, avec une force et une constance que rien n'entame. Mystère d'Israël.

La réconciliation ultime et totale entre ces deux mystères interviendra dans un autre temps que celui des hommes. « La différence humainement irréconciliable entre Juifs et chrétiens ne sera pas abolie jusqu'à ce que Dieu ait racheté le monde entier, comme promis dans l'Écriture sainte²²⁸ », souligne avec justesse une déclaration sur les chrétiens et le christianisme signée en 2000 par des universitaires et des rabbins américains. En l'attente, il reste la prière et l'approfondissement spirituel, et toute la gamme des sentiments humains : l'estime, l'admiration, l'amitié et l'amour.

Les chrétiens ont redécouvert leurs racines juives : ils sont débiteurs du judaïsme. Mais il est un paradoxe rarement souligné : c'est que le judaïsme est débiteur du christianisme. « Si le judaïsme conserve dans la conscience ou dans l'inconscient collectif occidental une telle place, écrit Jean-Christophe At-tias, alors qu'il peut être complètement méconnu ailleurs, c'est à cause du christianisme, grâce à lui, et pas seulement malgré lui. Parce que le christianisme s'est défini contre le judaïsme, et en même temps comme héritier du judaïsme, il a placé

les Juifs au cœur de l'identité occidentale²²⁹. » À travers vingt siècles d'histoire commune, chrétiens et Juifs ont partie liée.

Identité nationale, identités françaises

La scène se passe le 5 janvier 2010 à La Courneuve. Éric Besson, ministre de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Codéveloppement, s'est invité par surprise à la Cité des 4000, lieu symbolique de ces banlieues où cohabitent des dizaines de nationalités. À la médiathèque se tient une réunion organisée dans le cadre du grand débat sur l'identité nationale, entreprise lancée à l'initiative du ministre. « La France, déclare Éric Besson, n'est ni un peuple, ni une langue, ni un territoire, ni une religion, c'est un conglomérat de peuples qui veulent vivre ensemble. Il n'y a pas de Français de souche, il n'y a qu'une France de métissage. »

La phrase contient trois contre-vérités, deux demi-vérités et deux slogans. Trois contre-vérités : il est faux d'affirmer qu'il n'y a pas de peuple français, que la France ne correspond pas à un territoire et qu'il n'existe pas de Français de souche. Deux demi-vérités : en ce qui concerne la langue, le français n'est pas l'apanage de la France, mais son rôle est central dans la culture française ; quant à la religion, si la République est laïque, il demeure que la France doit beaucoup au christianisme. Enfin deux slogans : le conglomérat de peuples et le métissage sont des concepts des années 1980, ce qui constitue une référence historique un peu courte. Ces concepts, en outre, sont contraires à la tradition républicaine dont se réclame Éric Besson. Que le ministre de l'Immigration, par démagogie ou par ignorance, s'avère en peine de définir correctement l'identité nationale de la France en dit long sur la confusion mentale de l'époque.

Des dizaines de réunions à travers la France. Des centaines d'articles et d'émissions. Des dizaines de milliers de contributions sur Internet. Inauguré le 3 novembre 2009, avec des arrière-pensées politiciennes qui n'échappent à personne, le débat sur l'identité nationale rencontre au moins un succès de participation. Les oppositions qu'il suscite sont virulentes, à la mesure de l'indignation soulevée, en 2007, par la création d'un ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale, rapprochement de termes jugé scandaleux par les bien-pensants. La polémique, cependant, ne fait qu'attiser le débat. Dans le

questionnaire soumis aux Français, deux interrogations principales se dégagent : « Pour vous, qu'est-ce qu'être français aujourd'hui ? », « Quel est l'apport de l'immigration à l'identité nationale ? ».

Au bout d'un mois, coup de frein inattendu. Non seulement l'immigration occupe dans les interventions une place que le gouvernement n'avait pas prévue, mais le sujet glisse rapidement vers la question de l'islam en France. Or, le 29 novembre 2009, 57,5 % des Suisses, déclenchant un tollé international, se prononcent par référendum pour l'interdiction de la construction de minarets dans leur pays. Les Français, s'ils étaient interrogés comme leurs voisins, fourniraient-ils la même réponse ? Perspective inquiétante au regard du multiculturalisme en vigueur. « Le débat dérape », accusent certains. Le 1^{er} février 2010, le débat est enterré : le problème est réglé.

Dans les années 1970, Fernand Braudel, grand historien de « la longue durée », nourrissait un projet dont ses derniers cours au Collège de France portent la trace : écrire une histoire de France conçue comme une réflexion sur les caractères constitutifs de l'identité française. Le plan initial de l'ouvrage comprenait quatre parties, dont l'auteur, mort en 1985, n'a eu le temps d'achever que les deux premières, parues en 1986. Braudel avait cependant choisi le titre et rédigé l'introduction. « Ai-je eu raison, y écrit-il, d'intituler ce volume *L'Identité de la France* ? Le mot m'a séduit, mais il n'a cessé, des années durant, de me tourmenter. » Plus loin, il ajoute : « Il est certainement vain de ramener la France à *un* discours, à *une* équation, à *une* formule, à *une* image, à *un* mythe²³⁰. »

Les scrupules de Braudel se comprennent. S'il existe une identité française qui n'est pas celle de l'Allemagne, des États-Unis ou de la Chine, le mot identité, quand il s'agit d'un pays, n'est pas entièrement satisfaisant. Une nation n'est pas une personne mais un corps social, avec ce que cela suppose de variétés et de variations à travers l'espace et le temps. Un paysan provençal du XVI^e siècle, un pêcheur breton du XIX^e siècle et un informaticien parisien des années 2000, tous français, ne se ressemblent pas. Et pourtant, ils partagent quelque chose. Utiliser le mot identité au pluriel aurait l'avantage d'introduire de la nuance là où le singulier rabote la réalité. Néanmoins, évoquer les identités de la France ne rendrait pas compte de la part commune et permanente qui caractérise les Français de toutes les époques, de toutes les régions et de tous les milieux.

De nos jours, dans un monde qui change, l'identité française est bousculée. D'où des questionnements qui, lors du débat de 2009-2010,

se sont parfois manifestés, de la part de « la France d'en bas », avec maladresse. Mais la France « d'en haut », lors de ce même débat, paraissait fuir à tout prix la perspective d'avoir à reconnaître l'existence, dans la population française, d'un type dominant. L'écrivain Jean-Marie Rouart, jugeant « dangereux de vouloir imposer une identité toute faite », observait ainsi : « Il y a des Français en Guyane qui vivent en tribu, tout nus, vêtus d'un étui pénien, et ils sont tout aussi français que M. Besson²³¹. » Considération formellement exacte, mais qui laisse de côté le fait que le Français ordinaire se promène rarement tout nu vêtu d'un étui pénien. Claude Allègre et Denis Jeambar, autre exemple, mettaient en garde contre toute « référence ethnique » : « Le vocable "Français de souche" n'a aucun sens. Il y a belle lurette que l'ADN nous a appris que nous étions tous métis et uniques²³². » Sophisme : il n'est nul besoin de recourir à la génétique, qui n'a rien à voir en l'affaire, pour montrer que des millions de Français descendent d'ancêtres qui vivaient déjà sur le sol français, et que ce long vivre ensemble leur a conféré un certain patrimoine commun : il n'a rien d'ethnique, et il n'appartient qu'aux autres de l'adopter.

Il est partout répété, aujourd'hui, qu'un Français sur quatre compte des ascendants étrangers. Donc, trois Français sur quatre, c'est-à-dire la majorité de la population, ne possèdent pas d'ascendants étrangers. Est-ce un crime de leur part ? La survalorisation attribuée à l'ascendance étrangère n'a d'autre but que d'alerter contre le supposé racisme de notre société. Le racisme ne fait pourtant pas partie de la tradition française et ne détermine pas les lois de la République. Raciste, un pays qui, en une quarantaine d'années, a accueilli sans explosion sociale environ 8 millions d'individus ?

En vérité, la polarisation sur le mélange de populations au sein du territoire français, phénomène récent à l'échelle de l'histoire, procède d'un « présentisme » peu apte à explorer l'identité du pays. Cette identité ressortit de beaucoup d'autres facteurs, politiques, géographiques ou culturels, autrement essentiels.

Nombre de voix, pendant le débat gouvernemental, affirmaient par ailleurs que l'identité française tient aux valeurs démocratiques et aux droits de l'homme, à la laïcité. Vision réductrice, laissant croire que la France est née en 1789 ou en 1905. Cette position idéologique, autrefois fréquente, n'est plus tenable aujourd'hui où les plus républicains des historiens insistent sur les continuités qui, autant que les ruptures, caractérisent l'histoire des sociétés. Le Mont-Saint-Michel, la basilique de Vézelay ou le château de Versailles n'auraient-ils aucun rapport avec l'identité française ? Si celle-ci tenait au respect des

droits de l'homme, quelle différence, alors, entre la France et toute autre démocratie occidentale ? Comme toujours, c'est le recours à l'histoire qui permet d'éclairer la question.

La formation de la France

Chaque pays européen possède son histoire. L'Angleterre féodale s'est construite contre la monarchie de Guillaume le Conquérant : à partir de la Grande Charte, la nation anglaise s'est affirmée contre l'État. L'Espagne s'est unifiée, lors de la *Reconquista*, par la guerre contre les Arabes. En Pologne, pays maintes fois partagé entre plusieurs États, le catholicisme a servi de ciment national dans le refus du luthéranisme prussien ou de l'orthodoxie russe. L'Allemagne et l'Italie, longtemps dépourvues d'État, se sont reconnues dans leur langue. L'Autriche impériale est née d'une ambition dynastique, mais multinationale.

La France, elle, a cette particularité d'être une nation qui doit son existence à l'action volontaire de l'État. Elle n'est pas une communauté linguistique, elle n'est pas une race au sens ethnique du terme : son identité repose sur une architecture politique, une souveraineté. « Le peuple français est un composé. C'est mieux qu'une race. C'est une nation²³³ », écrit Jacques Bainville, historien issu de la droite monarchiste. Point de vue corroboré par Maurice Agulhon, historien issu de la gauche républicaine : « L'idée simple d'après laquelle la France a été constituée à partir d'un État, qui fut longtemps monarchique, en sorte que la nation fut conçue autour de cet État et à partir de lui, est une idée tout à fait admissible²³⁴. »

Faire remonter l'histoire de France à Clovis n'est guère à la mode. Pourtant, ce roi de la tribu des Francs, petit-fils de Mérovée, peut réellement être considéré comme le premier roi de France. Après avoir soumis les Alamans (496) et les Burgondes (500), il écrase les Wisigoths à la bataille de Vouillé (507), les rejetant en Espagne. Maître de la totalité de la Gaule, il réalise sous son autorité l'union de tous les Francs. Mais son autorité, il la tient surtout de sa conversion au christianisme. Lors de son baptême à Reims (496 ou 499), il a embrassé non l'arianisme, auquel s'étaient ralliés tous les rois germaniques de l'époque, mais le catholicisme, religion majoritaire sur le territoire de la Gaule.

Étonnante symbiose : alors que les Francs représentent une infime minorité par rapport à la population gallo-romaine, le baptême de Clovis a ouvert la voie à la fusion en un seul peuple des vainqueurs et

des vaincus. L'historiographie récente montre que ce roi fut le gardien d'une romanité dont l'Église, au crépuscule de l'empire d'Occident, avait repris le flambeau, notamment à travers les évêques. C'est sur ces derniers, recrutés au sein de l'aristocratie gallo-romaine, que Clovis s'appuie pour gouverner. En choisissant Rome, explique Michel Ruche²³⁵, le chef franc rejette le système dans lequel le roi est à la fois le chef de l'État et le chef de l'Église. Dès Clovis, par conséquent, quelques-uns des grands traits de notre histoire sont en place : lien entre le roi et le peuple à travers le catholicisme, souveraineté sur un territoire recouvrant (et débordant) une grande partie de la France actuelle, distinction entre l'État et l'Église, droit romain. Attention toutefois à l'anachronisme : rien ne permet d'établir que Clovis suivait un projet préconçu. Mais des bases ont été posées.

À la mort de Clovis (511), selon la coutume germanique, le royaume est partagé entre ses quatre fils. Clotaire, le dernier survivant, rétablit pendant quelques années l'unité du royaume franc. Lorsqu'il meurt à son tour (561), un nouveau partage donne naissance à trois royaumes : la Neustrie ou Francie occidentale, l'Austrasie ou Francie orientale, et la Bourgogne. Ces trois royaumes constituent le cœur du *Regnum Francorum* restauré en 751 par le fils cadet de Charles Martel, Pépin le Bref, qui dépose le dernier Mérovingien. Voici une nouvelle dynastie : les Carolingiens.

Lors de la disparition de Pépin le Bref (768), Char-lemagne, son fils cadet, partage le pouvoir avec son frère aîné. Quand celui-ci disparaît, il devient maître de la totalité du royaume franc. Au cours d'un règne d'un demi-siècle, ayant installé sa capitale à Aix-la-Chapelle, il réunit sous son sceptre le monde germanique et le monde latin. En 800, il se fait couronner empereur, à Rome, par le pape. Mais ce dernier entend affirmer sa primauté sur l'empereur, tandis que Charlemagne se voit comme le protecteur de la papauté. La querelle qui s'ensuivra avec le pape se retrouvera, au Moyen Âge, avec la lutte du Sacerdoce et de l'Empire. Ce conflit de légitimité concernera plus tard les rois de France : la dignité impériale, reconnue par l'ensemble de l'Occident, conférait-elle à l'empereur le droit d'exercer partout sa souveraineté ?

L'empire de Charlemagne, assailli par les Slaves, les Hongrois, les Sarrasins et les Vikings, divisé par le morcellement féodal et la coutume franque, n'allait pas lui survivre. En 843, le traité de Verdun consomme son démantèlement entre les trois petits-fils de l'empereur. Charles le Chauve se voit attribuer la Francie occidentale, qui s'étend de la mer du Nord aux Pyrénées. Louis le Germanique reçoit la Francie orientale. Enfin, Lothaire conserve le titre d'empereur, et un territoire central qui s'étire des actuels Pays-Bas à l'Italie et englobe les deux

capitales : Aix-la-Chapelle et Rome.

La Francie occidentale, lointaine héritière de la Neustrie du fils de Clovis, donnera un jour naissance à la France. La Francie orientale, à l'Allemagne. Attention, une nouvelle fois, à ne pas écrire l'histoire sur le mode téléologique : la future histoire de France et la future histoire de l'Allemagne ne sont pas contenues dans le traité de Verdun. Mais des actes sont posés, qui dérouleront leur logique.

En Francie occidentale, une grande famille s'impose aux côtés des Carolingiens : les Robertiens. En 987, les grands du royaume, réunis à Senlis, élisent pour la quatrième fois roi un Robertien en la personne d'Hugues Capet. Couronné à Noyon ou à Reims, il prend soin d'assurer sa succession en faisant élire et sacrer son fils aîné de son vivant. Ses successeurs imiteront son exemple. Une troisième dynastie est née : les Capétiens. Ils vont bâtir la France, et régner huit siècles.

Philippe Auguste, au début du XIII^e siècle, est le premier de sa lignée à se dégager de l'élection : la royauté française est désormais héréditaire. Dans les actes de sa chancellerie, le titre de *Rex Francorum* (roi des Francs) cède le pas à celui de *Rex Franciae* (roi de France), qui devient officiel sous Saint Louis en 1254.

À la fin du XIII^e siècle, Philippe le Bel s'oppose au pape Boniface VIII et à ses tentations théocratiques. Ce conflit marque la volonté d'indépendance de la monarchie capétienne vis-à-vis de la papauté et de l'Église. Dans la même optique, les Capétiens ne contestent pas à l'empereur sa dignité au sein de la chrétienté, mais lui dénie très tôt tout droit de suzeraineté sur leur territoire : le roi de France est « empereur en son royaume ». Si le sceptre de Charles V, au XIV^e siècle, est surmonté d'une effigie de Charlemagne, ancêtre mythique auquel les Capétiens ont emprunté la cérémonie du sacre et dont ils entretiennent le culte, le royaume de France et l'Empire constituent deux modèles politiques différents. Un long antagonisme les attend.

Au fil des siècles, jusqu'à Louis XV, la monarchie française étendra son pouvoir sur un territoire de plus en plus vaste, affirmant son autorité sur des comtés ou des duchés sur lesquels le roi possédait un droit de suzeraineté. Mais elle acquerra aussi, par la guerre, par le mariage ou par la négociation, des provinces extérieures au royaume : Alsace, Lorraine, Franche-Comté, Corse. À l'exception de cette île, toutefois, ces agrandissements s'opéreront dans les anciennes frontières de la Gaule : permanence de l'histoire.

Un imaginaire national et royal

C'est au Moyen Âge qu'émerge le sentiment national français. Selon un processus lent, inégal, rendu complexe par l'enchevêtrement des loyalismes féodaux, et dans un monde dont la perception de l'espace politique n'est pas la nôtre. Lors des premières croisades, les chevaliers sont appelés les Francs, parce qu'ils sont nombreux à venir des terres qui ne sont pas encore le royaume de France mais dont le suzerain reste le roi des Francs. À la fin du XI^e siècle, la *Chanson de Roland* évoque « la doulce France ». Au XII^e siècle, le mot France finit par désigner le royaume capétien.

Colette Beaune, médiéviste qui a consacré un ouvrage essentiel à la genèse de la conscience française²³⁶, souligne que c'est à la même époque qu'apparaît l'histoire nationale. Les moines de l'abbaye de Saint-Denis, à la fin du XII^e siècle, entreprennent une *Historia regnum Francorum*. Un siècle plus tard, à la demande de Saint Louis, il s'écrit en langue vulgaire un *Roman des rois*, dont l'objectif est de mettre à la portée de tous un récit cohérent des origines nationales depuis Clovis. Ce récit, dénommé ensuite *Les Grandes Chroniques de France*, se poursuivra jusqu'à la fin du XV^e siècle. Cette histoire n'a rien de scientifique : les Francs y sont ainsi considérés comme les descendants des Troyens. Les mythes qu'elle véhicule, néanmoins, sont des mythes nationaux, même si le terme n'y est pas. Le mot *natio*, conformément à son étymologie (naissance, en latin), désigne toutes sortes d'appartenances géographiques ou sociales déterminées par l'hérédité, mais, dès la fin du XII^e siècle, *patria* (en latin le pays du père) est parfois employé dans son sens actuel.

Les trois lys et la croix blanche, le jardin de France et l'arbre de France, la sainte ampoule du sacre et la loi salique (« Vive le Christ qui aime les Francs ») : l'imaginaire et les symboles médiévaux français associent la foi chrétienne et la ferveur monarchique.

« Chrétien et Français sont quasiment synonymes », souligne Colette Beaune.

Aux XIV^e et XV^e siècles, la guerre de Cent Ans, conflit dynastique et territorial entre deux souverains chrétiens, conduit à une forme de désacralisation du sentiment national. Le conflit est vécu comme l'affrontement entre deux nations, la France et l'Angleterre, et entre deux peuples, les Français et les Anglais. Lors des négociations pour la paix d'Arras, après la mort de Jeanne d'Arc, Jouvencet des Ursins, l'évêque de Beauvais, propose que le roi d'Angleterre abandonne tout

ce qu'il possède en France et fasse retourner ses sujets en Angleterre. Colette Beaune y voit « une évolution vers les États-nations où le pouvoir royal repose sur le nécessaire consentement²³⁷ ».

À la Renaissance, la littérature abonde en manifestations de l'amour national. Joachim Du Bellay chante « France, mère des arts, des armes et des lois » et prône la *Défense et illustration de la langue française*, et Ronsard écrit le long poème épique de *La Franciade*. Pendant les guerres de Religion, en réaction à l'extrémisme huguenot qui pactise avec l'Angleterre ou à son pendant catholique de la Ligue qui s'allie à l'Espagne, une pensée patriotique moderne s'affirme avec ceux que l'on nomme les Politiques. Chez le chancelier Michel de L'Hospital, chez

Jean Bodin, le premier théoricien français de la souveraineté, chez Étienne Pasquier, dans les *Essais* de Montaigne ou dans *La Satire Ménippée* apparaît la distinction entre l'appartenance à l'Église et l'appartenance au corps politique. Cette idée, sans professer la tolérance en matière de dogme, inconcevable à l'époque, vise à laisser aux autorités ecclésiastiques compétentes la question du différend religieux et à permettre la coexistence de confessions opposées sous l'autorité du roi, garant de la paix civile. « Nous sommes tous français et concitoyens d'une même patrie », proclame Henri IV - mais après sa conversion au catholicisme.

Dans son édition de 1694, le *Dictionnaire* de l'Académie française définit ainsi le mot patrie : « Le lieu natal, le pays dans lequel on est né. La France est notre patrie. L'amour de la patrie, servir sa patrie, mourir pour sa patrie, le devoir envers la patrie est un des premiers devoirs. » Le patriotisme existe donc sous l'Ancien Régime. Mais la France reste une société de corps et de communautés dont le souverain est le fédérateur : l'amour de la petite ou de la grande patrie est indissociable du loyalisme monarchique, clé de voûte de l'édifice social.

Si l'édit de Villers-Cotterêts (1539) a imposé le français comme langue officielle, le royaume est peuplé de ruraux qui ont pour langue maternelle leur idiome local, de langue d'oïl ou de langue d'oc. À l'époque, le mot nation continue de s'appliquer aux Normands, aux Picards ou aux Bourguignons, mais il commence à être employé dans son acception moderne : dans sa correspondance, Mme de Sévigné rapporte que le passage du Rhin par les armées du roi a été jugé « glorieux pour la nation ».

La patrie des révolutionnaires

Sous la Révolution, qui veut établir le règne universel de la raison, principe abstrait issu des Lumières, les termes de nation et de patrie se généralisent, mais revêtent un sens nouveau. La nation n'est plus un héritage, mais un contrat conclu entre des associés volontaires. La patrie n'est plus la France charnelle, la société telle qu'elle est, mais le lieu où se reconnaît l'humanité, présente partout où règne la raison : le patriotisme se confond avec l'attachement aux principes de 1789. Un patriote, c'est un adepte des idées révolutionnaires, quel que soit son pays. Le 26 août 1792, après la suspension de Louis XVI, l'Assemblée adopte un décret qui accorde le titre de citoyen français à une quinzaine d'étrangers (dont George Washington), parce qu'ils ont été estimés dignes d'être associés à ce moment « où une Convention nationale va fixer les destinées de la France, et préparer peut-être celles du genre humain²³⁸ ».

La définition juridique de la nationalité, inscrite dans la Constitution, est aussi une invention de la Révolution. Une arme est créée, qui servira contre les émigrés : la déchéance de la nationalité, c'est-à-dire de la citoyenneté. Cette mesure procède de l'idée selon laquelle la patrie est la maison des révolutionnaires : un adversaire de la Révolution, dès lors, est un adversaire de la patrie, un mauvais citoyen qu'il convient d'éliminer du corps social. Cette logique est à l'œuvre dans la brochure de Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, véritable manifeste du principe de la souveraineté nationale. Critiquant la division en trois ordres de la société d'Ancien Régime, l'auteur affirme que « le tiers état constitue une nation complète », ce qui sous-entend que les deux autres ordres (la noblesse et le clergé), devenus inutiles, doivent être liquidés. « L'idée allait connaître un succès foudroyant, commente Pierre Nora, mais inclure au principe même de la nation un germe d'exclusion, légitimer par avance la guerre civile et, en créant la nation, créer la pathologie de la nation²³⁹. »

Berceau des idées nouvelles, la Grande Nation s'offre en modèle aux autres peuples et se donne pour mission de répandre ses idées à travers le monde : en 1792, la France jacobine déclare la guerre à l'Europe des rois. Dans cette entreprise, cependant, les idéaux révolutionnaires servent de paravent à des pratiques de conquête et de rapine qui valent aux soldats de l'an II de n'être pas accueillis partout comme des libérateurs. Mais à Valmy est né un mythe qui va durablement imprégner l'imaginaire républicain, et dont la force tient au fait que, lorsque les armées de la République défendent le territoire

français, elles font assaut de patriotisme au sens le plus traditionnel.

L'épopée napoléonienne s'inscrit dans cette filiation : l'Empereur est l'homme qui a répandu en Europe les idées nouvelles, renversant les trônes et léguant un modèle centralisé, inspiré du jacobinisme et du Code civil. Lui non plus n'hésite pas à piller les richesses qu'il trouve sur son passage. Cependant, lors de l'extraordinaire campagne de France de 1814, c'est bien la France réelle qu'il défend contre l'invasion étrangère.

Au cours des deux premiers tiers du XIX^e siècle, l'idée patriotique reste imprégnée de l'expérience révolutionnaire et de l'aventure napoléonienne. Tous les grands historiens, libéraux ou républicains, sont patriotes : Augustin Thierry, François Guizot, Henri Martin, Camille Jullian, Ernest Lavisse. Le plus emblématique est sans conteste Jules Michelet, dont *l'Histoire de France* et *l'Histoire de la Révolution française*, œuvres exaltées et engagées, tout entières vouées au récit d'une chronique nationale dont la révolution de 1789 serait l'apothéose, a influencé plusieurs générations de Français. « On lui doit peut-être un peu le miracle de la Marne, remarque Pierre Chaunu. L'histoire de Michelet, à travers mille canaux souterrains, a nourri le patriotisme français jusqu'en 1918²⁴⁰. »

Les deux patriotismes français

De la Restauration à la Grande Guerre court ainsi une tradition patriotique de gauche, laïque et jacobine. Héritière des Lumières, elle fait côtoyer la légende de la France révolutionnaire et le mythe de la République universelle. Cette tradition a ses symboles et ses figures fondatrices : les volontaires de 1792 et les insurgés de 1830 ou de 1848, Victor Hugo et Léon Gambetta, *La Marseillaise* et le drapeau tricolore, les bustes de Marianne et le 14-Juillet. En 1877 paraît la première édition du *Tour de la France par deux enfants*, manuel pédagogique dont il se vendra 8 millions d'exemplaires jusqu'en 1914. L'ouvrage est un livre de lecture qui, à travers les pérégrinations de deux garçons, permet de découvrir le pays : « Oh, dit Julien, j'aime la France de tout mon cœur. Je voudrais qu'elle fût la première nation du monde. » L'école de Jules Ferry, fondée pour ancrer chez les jeunes citoyens la foi dans la République, participe de cette entreprise en unifiant linguistiquement le pays et en entretenant un véritable culte de la France, patrie de la Révolution.

De 1870 à la Grande Guerre court une autre tradition patriotique, de droite, catholique et contre-révolutionnaire. Elle aussi a ses icônes et

ses mythes sacrés : le général de Sonis et le drapeau frappé du Sacré-Cœur, la déesse Revanche et le service militaire dans la cavalerie ou la Royale, les cathédrales de France et la ligne bleue des Vosges, la terre et les morts. Jeanne d'Arc, héroïne nationale et sainte de France (béatifiée en 1909, elle sera canonisée en 1920), sert d'étendard commun aux différentes familles de cette tradition de pensée. Pour les chantres du nationalisme, la nation est une communauté de naissance, un fait de nature, et non une association volontaire, excepté le cas particulier de la naturalisation. La patrie est un héritage partagé entre tous les Français morts, vivants et à naître. « Heureux ceux qui sont morts pour la terre charnelle, mais pourvu que ce fût dans une juste guerre », scande Péguy.

Dans cette filiation, l'universel n'est pas absent. Chez les catholiques, la foi chrétienne et l'appartenance à l'Église interdisent d'absolutiser la nation. Chez des écrivains comme Barrès ou Maurras, la culture grecque et romaine est considérée comme le patrimoine universel de référence, dont la France doit faire fructifier l'héritage. La nation, à leurs yeux, n'est pas un absolu, mais un accident de l'histoire : « Le nationalisme français, écrit Maurras, [...] voit dans la nation une très fâcheuse dégradation de l'unité médiévale, il ne cesse d'exprimer un regret profond de l'unité humaine représentée par la République chrétienne²⁴¹. »

Cette tradition de droite, comme la tradition de gauche, a sa pathologie : l'exclusion de ceux qui sont catalogués dans le camp de l'« anti-France ». En 1900, l'anticléricalisme, à gauche, et l'antisémitisme, à droite, font éclater des passions qui ne sont à l'honneur ni de la France de Voltaire, ni de la France de Saint Louis.

Nation-contrat à gauche, nation-héritage à droite. Ernest Renan, souvent cité de nos jours, se situe à la croisée des deux traditions. Dans sa célèbre conférence « Qu'est-ce qu'une nation ? » (1882), texte de circonstance conçu comme une réponse au nationalisme allemand après l'annexion de l'Alsace-Lorraine, il formule l'idée qu'une nation repose à la fois sur un héritage reçu et sur la volonté quotidienne (le « plébiscite de tous les jours ») de perpétuer cet héritage : « Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. »

Chacune des deux traditions patriotiques françaises a sa raison

d'être, sa logique, ses permanences. Aucune n'éliminera l'autre. Elles forment les deux faces de l'histoire du pays. « Il est deux catégories de Français qui ne comprendront jamais l'histoire de France, assure Marc Bloch, ceux qui refusent de vibrer au souvenir du sacre de Reims ; ceux qui lisent sans émotion le récit de la fête de la Fédération²⁴². »

Ces peuples qui ont fait la France

Dans son introduction à *L'Identité de la France*, Fernand Braudel souligne que l'histoire de la France ne peut être isolée de ses antécédents. Si la nation se forme à la fin du Moyen Âge, l'outil politique qui l'a forgée, on l'a vu plus haut, s'esquisse quelques siècles auparavant. Il en est de même pour les grands axes de communication du territoire, l'implantation des villes, les zones de production industrielle ou d'échanges commerciaux : leur généalogie remonte jusqu'au temps où la France était une épure. Il a donc existé une France d'avant la France. Contredisant un sociologue qui prétendait que la Gaule était sans rapport avec notre pays, Braudel protestait : « Comme si l'histoire n'allait pas jusqu'au fond des âges, comme si préhistoire et histoire ne constituaient pas un seul processus²⁴³. » Pierre Chaunu pensait de même : « La clef de notre identité est enterrée là sous nos pieds. La France est faite avant la Gaule, mot tardif inventé par les Romains²⁴⁴. »

C'est aussi dans la longue durée qu'il convient de se situer pour comprendre l'histoire de la population française. Un lieu commun d'aujourd'hui voudrait que notre territoire ait été peuplé depuis toujours par des vagues successives qui en auraient brassé la population. Ainsi serions-nous tous des descendants d'étrangers. Qu'en est-il ?

Selon Jacques Dupâquier²⁴⁵, à l'époque du paléolithique, la population totale de la France (le mot est employé ici par commodité) n'a jamais dû dépasser 20 000 à 50 000 personnes. À partir du VI^e millénaire av. J.-C., de petits groupes d'hommes s'infiltrèrent dans cet espace par voie maritime, en Méditerranée, ou par voie continentale à partir du Danube. Au I^{er} millénaire av. J.-C., 5 millions d'habitants peuplent le territoire actuel de la France. Agriculture, élevage, défrichage de forêts, habitat groupé : leur mode de vie a laissé des traces archéologiques.

Au VIII^e siècle av. J.-C. arrivent les Gaulois. Ces tribus celtes viennent d'Europe centrale, d'où elles ont été repoussées par les Germains. À la suite de la conquête, l'élément gaulois représente

moins de 10 % de la population, mais lui a imposé sa langue, ses mœurs, son organisation politique et sociale. Au milieu du III^e siècle av. J.-C., une nouvelle vague celtique se présente par le nord. Ce sont les Belges, qui, s'installant au nord de la Seine et de la Somme, refoulent les Gaulois jusqu'aux Pyrénées. Vers 120 av. J.-C., les Romains occupent la Gaule narbonnaise. Si les colons sont minoritaires, leur apport culturel s'avère considérable. Leur fusion avec la population déjà en place va donner naissance au peuple gallo-romain, dans lequel, insiste Dupâquier, le fond ethnique issu du néolithique reste cependant prédominant.

Au III^e siècle de notre ère, lorsque les premières incursions barbares contraignent les Romains à abandonner la frontière fortifiée du Rhin, les invasions germaniques commencent. Ce sont de petites tribus qui se répandent jusqu'aux Pyrénées. Dans la nuit du 31 décembre 405 au 1^{er} janvier 406, le Rhin ayant gelé, les Barbares franchissent en masse le fleuve à la hauteur de Mayence. Trois peuples germaniques - les Vandales, les Alains et les Suèves - s'avancent très loin en Gaule, saccageant tout sur leur passage, mais la plupart gagnent l'Espagne : l'incidence démographique est nulle.

Les Francs, autre peuple germanique, s'implantent de leur côté dans des territoires vidés par les invasions précédentes, dans le Nord-Est de la Gaule. Vers 475, ils prennent Metz et Toul. En 486, la victoire de Clovis à Soissons leur ouvre le Bassin parisien. Ces tribus représentent 50 000 à 100 000 personnes, face à une population gallo-romaine de 7 à 8 millions d'habitants. À l'est, les Alamans occupent l'Alsace. À l'ouest, les Bretons insulaires, fuyant aux V^e et VI^e siècles la Grande-Bretagne envahie par les Angles et les Saxons, s'installent en Armorique et se fondent dans la population bretonne continentale, jamais romanisée. Au IX^e siècle, c'est la dernière invasion : venant de Scandinavie, les Vikings pénètrent sur le territoire de la Gaule franque par les estuaires de la Seine et de la Loire. En 886, ils assiègent Paris. En 911, au traité de Saint-Clair-sur-Epte, Charles le Simple leur cède la Normandie, où ils font souche, mais où ils sont en réalité très minoritaires.

Au X^e siècle, la fusion des groupes germaniques et de la population gallo-romaine est parvenue à son terme. Le fond de la population française est formé : il ne bougera plus jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

La France de Saint Louis compte 20 millions d'habitants, celle de Louis XIV, 25 millions. Les apports étrangers, démographiquement parlant, sont dérisoires. S'ils pèsent dans notre histoire, et d'un poids majeur, c'est qu'ils touchent les élites : reines de France, ministres,

grands personnages, religieux, artistes, écrivains, musiciens et savants. Mais du Moyen Âge à la Renaissance, de l'Ancien Régime à la Révolution, du Premier Empire à la monarchie de Juillet, c'est-à-dire pendant les neuf dixièmes de l'existence historique de la France, la base populaire du pays reste identique, dans une société où les seules migrations sont intérieures, des campagnes vers les villes.

Le peuple français est sédentaire, parce qu'il a toujours été un peuple de petits propriétaires, même au Moyen Âge où, contrairement à une idée reçue, les serfs formaient une minorité. C'est pourquoi, au XIX^e siècle, alors que l'Europe connaît des migrations de grande ampleur (à l'origine du peuplement des États-Unis), la France ne participe pas au mouvement. En revanche, le pays subit une baisse démographique, fruit de la saignée des guerres napoléoniennes, mais aussi de comportements malthusiens en matière de natalité repérés dès le XVIII^e siècle.

C'est dans ce contexte que s'amorce un courant d'immigration. Alors que l'on comptait environ 70 000 étrangers avant la Révolution, ils sont 381 000 au recensement de 1851. Leur nombre augmente ensuite rapidement : 1 million en 1881. C'est une immigration de voisinage : des Belges s'installent dans le Nord de la France, des Italiens dans le Sud-Est, des Espagnols dans le Sud-Ouest. Mais ce sont le plus souvent de jeunes travailleurs, célibataires ou ayant laissé leur famille, qui viennent se constituer un pécule, puis repartent chez eux. La cohabitation avec la population française ne se fait pas sans heurts : en 1893, à Aigues-Mortes, une émeute entre ouvriers des marais salants laisse 8 morts et 50 blessés chez les Italiens.

Après la Grande Guerre, le vide démographique provoqué par le nombre de tués et d'invalides et les besoins de la reconstruction se traduisent par une deuxième vague d'immigration. En 1931, pour une population d'environ 38 millions d'habitants, on compte 2,8 millions d'étrangers, mais la proportion de retours au pays natal reste forte. Le chiffre décroît avec la crise des années 1930 et la Seconde Guerre mondiale.

Depuis la fin du XIX^e siècle, toutefois, ceux des étrangers qui sont devenus français se sont assimilés par le biais de l'école, du service militaire, du travail ou même de la guerre. D'après Jacques Dupâquier, leur apport global à la population (incluant la somme des étrangers et des descendants d'étrangers naturalisés) est passé de 2 millions en 1914 à 4 millions en 1950.

À partir de 1956, l'expansion économique des Trente Glorieuses

déclenche une troisième vague d'immigrants. Il s'agit toujours d'une immigration de travail : gardant leur nationalité, les étrangers se fixent pour objectif de rentrer un jour chez eux. En 1976, ils sont 3,7 millions (7 % de la population).

C'est à cette époque qu'intervient un double changement. En premier lieu dans l'origine des immigrés. Au début du siècle, toute la population allogène en France provient de pays européens. Au milieu des années 1970, les Portugais, les Espagnols et les Italiens forment encore 60 % du total des étrangers installés en France, tandis que les Africains représentent 34 % de ce total. En 1990, le rapport s'est modifié : 45 % des immigrés viennent d'Afrique - 39 % du Maghreb et 6 % d'Afrique noire -, 40 % d'Europe et 11 % d'Asie (dont 5 % de Turquie). En second lieu, si l'immigration a théoriquement été stoppée en 1974, la législation adoptée en 1976 - le regroupement familial - modifie la perspective : les immigrés font venir leur famille. Or, en vertu de la loi, tout enfant né en France de parents étrangers peut accéder, à sa majorité, à la nationalité française.

Dans les années 2000, le courant s'est encore accéléré et le changement de structure s'est accentué. Obtenir des chiffres officiels à ce sujet est pratiquement impossible : les différents organismes publics qui travaillent sur la question se concurrencent et ne suivent pas les mêmes méthodes d'analyse. Les statistiques comptabilisent ainsi comme immigrée toute personne étrangère née à l'étranger, mais pas les étrangers nés en France. Par ailleurs, la loi interdit d'introduire des critères d'origine ethnique dans les recensements. La démographe Michèle Tribalat explique l'absence de statistiques fiables « par la crainte d'affoler l'opinion²⁴⁶ »...

Jean-Paul Gourévitch, expert de l'Afrique et des mi-grations²⁴⁷, évalue la population d'origine étrangère (incluant les immigrés et les enfants d'immigrés nés en France) à 7,7 millions de personnes en 2009, soit 12,25 % de la population totale. Les trois quarts sont issus du continent africain : 3,4 millions de Maghrébins, 2,4 millions de personnes originaires d'Afrique subsaharienne (formule qui, politiquement correct oblige, a dorénavant remplacé l'Afrique noire dans le langage officiel). Les autres viennent de l'Union européenne (entre 700 000 et 1,1 million), de la Turquie et des Balkans (entre 300 000 et 500 000) et de l'Asie (entre 300 000 et 600 000). Il s'y ajoute les clandestins, dont le dénombrement est par définition aléatoire mais qui s'établirait entre 350 000 et 750 000 personnes.

En un an, en moyenne, 215 000 immigrés arrivent légalement sur le territoire national, et 90 000 en sortent. Le solde annuel de

l'immigration régulière est donc de 125 000 personnes. En incluant les immigrés en situation irrégulière, le chiffre doit se situer autour de 150 000 étrangers par an. Chaque année, par conséquent, l'équivalent numérique de la ville de Grenoble vient grossir la population vivant sur le sol français. Si le nombre d'étrangers ne croît pas d'autant dans les statistiques, cela tient aux naturalisations : en 2010, 130 000 personnes ont obtenu la nationalité française.

Michèle Tribalat, en additionnant les immigrés, leurs enfants et leurs petits-enfants, parvient à la conclusion que la France compte 13,5 millions de migrants : 23 % de la population métropolitaine, naturalisée ou non, est d'origine étrangère récente. Mais ces chiffres prennent tout leur sens s'ils sont décomposés par générations : les immigrés les plus âgés viennent d'Italie et d'Espagne, tandis que les plus jeunes sont originaires du Maghreb, d'Afrique noire, de Turquie et même de Chine. Ces données doivent également être analysées sur le plan géographique : selon Michèle Tribalat, la proportion de jeunes issus de l'immigration atteint 37 % en Île-de-France, 23 % en Alsace et 20 % en Rhône-Alpes.

Situons-nous dans la longue durée. Entre environ le VI^e siècle et le milieu du XIX^e siècle, l'essentiel de la population de la France est resté inchangé. Entre la seconde moitié du XIX^e siècle et les années 1960, une immigration variable dans le temps, majoritairement européenne, très minoritaire par rapport à la population globale, s'est exercée sur le territoire national, une partie des arrivés regagnant leur pays, l'autre s'assimilant. À partir des années 1970 a commencé une immigration de peuplement, majoritairement d'origine africaine, dont l'effet de concentration est tel qu'elle supplante la population d'origine française dans certains quartiers, dans certaines villes et dans certains départements.

« Cette situation n'a pas d'équivalent dans l'histoire de la population française », constatait Jacques Dupâquier il y a vingt ans. Une situation que Fernand Braudel, avant 1985, commentait ainsi dans *L'Identité de la France* : « Pour la première fois, je crois, sur un plan national, l'immigration pose à la France une sorte de problème "colonial", cette fois planté à l'intérieur d'elle-même. » Les deux historiens ne sont plus. Que diraient-ils aujourd'hui ?

Une recomposition ethnoculturelle ?

Il n'existe pas de race française : la France n'est pas une ethnie, mais une nation, c'est-à-dire une communauté de destin forgée dans la

durée. Cette communauté reposait cependant sur un substrat majoritaire au caractère très ancien, et sur des apports particuliers, lentement mais sûrement assimilés. Cet équilibre est rompu. En 1959, de Gaulle disait à Alain Peyrefitte : « C'est très bien qu'il y ait des Français jaunes, des Français noirs, des Français bruns. Ils montrent que la France est ouverte à toutes les races et qu'elle a une vocation universelle. Mais à condition qu'ils restent une minorité. Nous sommes quand même avant tout un peuple européen de race blanche, de culture grecque et latine et de religion chrétienne²⁴⁸. » Aujourd'hui, non seulement cette proposition n'est plus exacte, mais l'évoquer vaut accusation de racisme.

La société repose sur un certain nombre de règles communes, de valeurs partagées, de comportements collectifs librement acceptés. Pour reprendre la définition de Renan, si la nation est « la possession en commun d'un riche legs de souvenirs » et « le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis », est-il possible que des millions d'individus arrivés en l'espace de deux ou trois décennies, et en provenance d'un univers culturel différent, aient pu assimiler le « riche legs de souvenirs » français et « la volonté de continuer à faire valoir cet héritage » ?

Dans un livre paru en 2011, Malika Sorel-Sutter, Française d'origine algérienne et membre du Haut Conseil à l'Intégration, n'hésite pas à affirmer que « les Français se sentent aujourd'hui apatrides sur leur propre terre, celle de leurs ancêtres²⁴⁹ ». Répondant à une interview, elle s'explique : « Arithmétiquement, du fait de la stagnation de notre démographie, de l'importance du flux migratoire, de la difficulté de la France à intégrer les nouveaux entrants, on assiste à une diminution du nombre de Français porteurs de l'identité française. Devenir minoritaire sur son propre territoire est un réel problème²⁵⁰. »

À partir des années 1970, l'intégration des immigrés commence à poser des difficultés. En premier lieu en raison du volume des arrivées sur le territoire national, sans commune mesure avec les mouvements précédents. En second lieu parce que la culture des Maghrébins, puis des Africains noirs, creuse une distance avec la société française, notamment sur le plan religieux. Au même moment, les institutions qui assuraient naguère l'intégration des immigrés, à commencer par l'école, entrent en crise. Pourquoi, raisonnent les acteurs sociaux, intégrer les nouveaux venus à un modèle spécifiquement français, alors que toutes les cultures se valent ?

Le modèle républicain proposait naguère au nouvel arrivant une citoyenneté abstraite, qui reléguait ses origines dans la sphère privée :

l'intégration s'effectuait par l'assimilation à la nation. Dans les années 1980, période à fort coefficient idéologique (premier septennat de François Mitterrand, fondation de SOS-Racisme, affaire des foulards de Creil en 1989), le concept d'assimilation, mis à mal au cours de la décennie précédente, est cette fois totalement abandonné. Au nom du droit à la différence, les immigrés sont invités à s'installer en conservant leurs coutumes : le discours officiel, tétanisé par l'anti-racisme, renonce à enseigner les règles juridiques, morales, culturelles et éducatives sur lesquelles se fondait le pacte social.

Au cours des années 1990 et 2000, ce discours se moule dans le cadre de l'Union européenne. Lors du Conseil européen du 19 novembre 2004, la France souscrit à une déclaration énonçant les « principes de base communs de la politique d'intégration des immigrants dans l'Union européenne ». L'article 1^{er} du texte stipule ceci : « L'intégration est un processus dynamique, à double sens, de compromis réciproques entre tous les immigrants et résidents des États membres. »

Sans que l'opinion ait été consultée, la France est vouée à se transformer en pays pluriethnique et pluri-culturel. Tout un vocabulaire sacralisé (métissage, diversité, compromis) enrobe ce qu'il faut bien considérer comme une mutation fondamentale dans le cours millénaire de l'histoire de France. Le politologue Dominique Reynié consent à y voir l'explication de la montée du populisme, mais en considérant cette mutation historique comme inéluctable : « À partir de 2015, l'Europe comptera chaque année plus de décès que de naissances. Seule l'immigration peut contrebalancer ce déclin. La conséquence est une recomposition ethnoculturelle de nos sociétés, en raison de l'origine africaine et maghrébine de la plupart de ces immigrés. D'où le surgissement des questions d'identité et de religion²⁵¹. »

Il est permis de s'interroger sur cette « recomposition ethnoculturelle » sans céder au racisme. Encore une fois, la francité ne tient pas à la couleur de la peau. Il existe depuis longtemps des Français de tout type : les Antilles ou la Réunion étaient françaises avant Nice et la Savoie, et notre histoire coloniale, qui a pourtant mauvaise presse, a légué au pays nombre de citoyens aux origines visiblement mêlées. La question est culturelle, sociale et politique : comment maintenir la cohésion d'un pays sur le territoire duquel de tels écarts se sont creusés entre les habitants ?

On n'exposera pas, ici, les conséquences d'une immigration non maîtrisée, dont l'analyse ne relève pas de l'histoire, mais de l'actualité.

Ghettoïsation de quartiers entiers, frappés par un chômage supérieur à la moyenne nationale, vivant de l'assistance sociale, du travail au noir ou de trafics mafieux, dont la drogue. Échec scolaire et surdélinquance. Ethnicisation et ségrégation des sexes. Phénomènes de bandes et violences urbaines. Refus de l'autorité et racisme antiblanc. En 2010, Hugues Lagrange, un sociologue du CNRS, fait scandale avec un livre où il explique la dérive des cités sensibles par la confrontation entre l'héritage culturel de leurs habitants, leur tentation de maintenir cet héritage sous sa forme la plus traditionnelle afin de conserver leur identité, et les normes de la société française²⁵².

Dans toute cette affaire, les immigrés sont des victimes. Ceux qui ne peuvent ou ne veulent s'intégrer se retrouvent dans une impasse. Quant à ceux qui ont la volonté de manifester leur adhésion à la société française, ils sont souvent renvoyés à leurs origines. Les victimes, cependant, sont aussi les Français, parmi lesquels beaucoup ne sont pas des Français de filiation. Confrontés quotidiennement à des populations d'origine étrangère, issues de cultures très différentes de la leur, ils en retirent un sentiment de dépossession. « Nous ne sommes plus chez nous », pensent-ils.

Dès lors, comment la question de l'immigration aurait-elle pu ne pas s'inviter, en 2009-2010, dans le débat sur l'identité nationale ? Aveu de l'historien Michel Winock : « Les sondages indiquent qu'une large majorité des Français approuvent le grand débat sur l'identité nationale. Ce mouvement témoigne d'un malaise né entre autres de la transformation de la composition ethnoculturelle de la société française, ce qu'on peut appeler son métissage en cours²⁵³. »

L'immense défi de l'immigration appelle des solutions techniques : contrôle des flux migratoires en fonction des possibilités d'accueil et du marché du travail, politique scolaire, révision des aides sociales abusives et des conditions d'attribution laxistes de la nationalité, etc. Elles ne pourront sans doute être imposées que par une volonté politique sans faille. Mais la question ne sera jamais résolue si les Français ne s'aiment pas eux-mêmes : les immigrés ne s'assimileront pas au néant.

Néanmoins, considérer l'immigration comme la source unique de l'ébranlement de l'identité française serait une erreur. Les courants migratoires, poussés par la différence de niveau de vie entre le Nord et le Sud de la Méditerranée, affectent d'ailleurs toutes les nations européennes. Et l'anémie démographique des Occidentaux ne fait que les encourager : la nature a horreur du vide. En France, toutefois, l'explosion de l'immigration est concomitante de bouleversements plus

vastes et plus profonds, qui en aggravent la perception.

La crise d'identité de la France

La France est une construction politique très ancienne. Apparue sur les ruines de l'Empire romain, elle s'esquisse au haut Moyen Âge, se forge aux temps de la féodalité, puis s'affirme à l'époque où tous les pays européens se dotent d'un État moderne, jusqu'à devenir, au Grand Siècle, la première puissance du continent. La Révolution reprend le flambeau, en inventant une forme de gouvernement démocratique qui met plus d'un siècle à s'imposer. Identité royale, identité révolutionnaire, identité républicaine, identité démocratique...

Aujourd'hui, cette construction est en crise, pour des raisons liées à l'histoire.

Toutes les guerres menées par la France depuis un siècle sont des défaites. Si 1918 est une victoire, c'est une victoire à la Pyrrhus : le pays, saigné démographiquement, sort du conflit vieillissant et frileux, et dépendant de l'Amérique, nouvelle puissance mondiale. En 1940, c'est la débâcle. En 1945, la France s'assoit à la table des vainqueurs, mais parce que de Gaulle entretient avec brio l'illusion que le pays a regagné sa place parmi les grands. Indochine, Algérie : si la part du militaire et du politique est complexe à démêler dans l'échelle des responsabilités, il n'en reste pas moins que ces deux guerres se soldent par l'abandon de territoires sur lesquels flottait le drapeau tricolore. Il a été dit plus haut, dans ce livre, que les colonies formaient pour la France un substitut de puissance nationale : la décolonisation, c'est la fin de ce rêve.

Dans les années 1950 et 1960, le pays se transforme brusquement en société urbaine, dominée par l'activité tertiaire. La fin du monde paysan, c'est plus que la disparition de l'agriculture comme moteur économique : c'est tout un tissu social qui s'effondre, et tout un imaginaire ancré dans les mentalités depuis la nuit des temps. François Mitterrand, avec sa fameuse affiche électorale de 1981, où il pose devant un village dominé par un clocher, sait sur quels sentiments intimes il joue chez l'électeur.

Jusqu'aux années 1960, 90 % des Français sont baptisés au sein de l'Église catholique. La religion, dont beaucoup se déprennent adultes, reste un marqueur identitaire, avec ses signes, ses coutumes et ses rites de passage, comme la communion solennelle. Dans un pays

volontiers anticlérical, les prêtres (en soutane) et les bonnes sœurs font partie du paysage. À partir de Vatican II, l'assiette chrétienne ancestrale se réduit : la pratique décroît, les vocations se raréfient, la présence de l'Église recule. Dès lors, les Français perdent une identité religieuse qui leur était commune.

Dans les années 1960 et 1970, sous l'effet de l'élévation du niveau de vie, de la société de consommation, de la civilisation des loisirs, de la généralisation du travail féminin, de l'introduction de la contraception, de la révolution des mœurs et des idées de Mai 68, les valeurs collectives cèdent devant les exigences individuelles. L'école en ressent les effets, tout en les précipitant par la remise en cause des savoirs traditionnels et la mise en œuvre d'une pédagogie insistant plus sur l'épanouissement de l'enfant que sur l'émulation et la discipline.

Politiquement, dans les années 1980 et 1990, la France se veut un acteur majeur de la construction européenne. Ce mécanisme la conduit à perdre successivement la maîtrise de ses frontières (accord de Schengen, 1985), de la primauté de son droit sur le droit communautaire (arrêt Nicolo, 1989), de sa politique économique et commerciale (grand marché unifié, 1993), et enfin de sa monnaie (traité de Maastricht signé en 1992, l'euro devenant monnaie unique en 2002). Les paramètres traditionnels de sa souveraineté étant diminués, la France est ravalée au rang des autres pays européens, elle qui a toujours aimé croire à sa grandeur.

En 1996, le service militaire est supprimé parce qu'il ne remplit plus d'utilité stratégique et que la moitié des appelés y échappent. Mais c'est encore un symbole civique qui s'efface, une contrainte qui disparaît, un signe d'appartenance collective qui s'évanouit.

Simultanément, le patriotisme n'est plus enseigné nulle part. Le paradigme de l'époque, ce sont les droits de l'homme. Or, au nom des droits de l'homme, il y aura toujours un pan de l'histoire de France à mettre en accusation. « L'idéologie des droits de l'homme, observe Pierre Nora, porte en elle la destruction du roman national. [...] Les Lumières avaient vu dans la nation le véhicule du progrès de la civilisation, parce qu'elle était le lieu de la raison : nation, raison et civilisation marchaient du même pas. La pensée des droits de l'homme dans sa forme récente, très individualiste, dissocie cette trilogie. Elle se réclame de la civilisation, mais plus de la na-tion254. »

Depuis la chute du mur de Berlin et la fin de l'affrontement Est-Ouest, la planète est entrée dans une période de mondialisation - qui

n'est pas la première de l'histoire. Mais la libre circulation des biens, des capitaux et des hommes et le « matérialisme mercantile » (Jean-Paul II) tendent à considérer l'être humain comme un consommateur, et la planète comme un marché sans frontières. Au regard des exigences du libre-échange, les nations sont des enracinements à combattre. Les Français, comme les autres peuples, essuient par conséquent ce laminage insidieux, mais efficace. Mais eux dont l'État a été l'élément fédérateur voient cet État réduit à l'impuissance. Et c'est à ce moment qu'arrive une vague d'immigration sans précédent, en provenance d'aires culturelles différentes.

Comment les Français ne se demanderaient-ils pas qui ils sont et où ils vont ?

Faire France

Ainsi la France est-elle entrée en mutation. Partie d'un modèle républicain plaqué sur un pays monarchiste et chrétien dont elle a repris quelques grands traits, elle se cherche une nouvelle identité. Fin de la nation ? L'historien n'est pas prophète. Il ne peut que rappeler que le passé de la France a été ponctué de crises terribles, au cours desquelles tout semblait s'effondrer. Songe-t-on à l'état du pays au plus fort de la guerre de Cent Ans, des guerres de Religion, de la Terreur, de la Seconde Guerre mondiale ? Et pourtant les blessures se sont cicatrisées, des forces nouvelles ont éclos, et l'aventure a continué.

On a longtemps cru que l'Europe remplacerait la nation : tout prouve que ce n'est pas vrai, quelles que soient par ailleurs les vertus de l'idée européenne bien comprise. « Si notre nation disparaissait soudainement, remarque le philosophe Pierre Manent, et si ce qui la tient ensemble se dispersait, chacun de nous deviendrait à l'instant un monstre pour lui-même²⁵⁵. » La réalité nationale est profondément inscrite dans l'esprit des Français, quand bien même ils feignent de la mépriser.

En février 2010, trois mois après le lancement du débat sur l'identité nationale, un sondage TNS-Sofres révèle que pour deux Français sur trois (65 %), il y a un réel « affaiblissement de l'identité nationale », à cause, affirment-ils, de l'immigration (30 %), de la perte des valeurs (20 %) ou de la diversité culturelle et ethnique (18 %). Mais une écrasante majorité d'entre eux (82 %) confirme qu'il existe une « identité nationale française », 75 % des sondés se déclarant « fiers » d'être français. Les contributions laissées sur le site dédié au grand

débat contiennent d'émouvants récits d'enfants d'immigrés : certains évoquent leur fierté d'être français et leur amour de la France, d'autres, les tracasseries administratives dont ils sont victimes.

« Nos ancêtres les Gaulois » : les années 1970 ont diabolisé la formule des manuels d'autrefois. Elle n'était pourtant qu'une image. Elle signifiait que tout membre de la communauté française se reconnaissait dans une histoire commune. Une filiation non point biologique, mais culturelle : un citoyen français, quelles que soient sa généalogie personnelle et la couleur de sa peau, est spirituellement un descendant des Gaulois. Être français, ce n'est pas naître en France, ce n'est pas posséder une carte d'identité, ce n'est pas bénéficier de la protection sociale, c'est partager un héritage à partir duquel se bâtit un projet d'avenir.

Comme tous les organismes vivants, la France est mortelle. Mais la vie étant constituée par l'ensemble des forces qui luttent contre la mort, rien n'est jamais écrit pour une nation : à chaque génération, tout peut renaître. Le pays a été forgé par l'État et façonné par le christianisme. Qui peut certifier que ces deux pivots ne joueront pas demain un nouveau rôle, comme au V^e siècle, quand il fallait rebâtir sur les ruines de l'Empire romain ?

La France et l'islam : une longue confrontation

« En 1905, il n'existe pas, à proprement parler, de communauté musulmane organisée dans l'Hexagone : on évalue alors à 10 000 environ le nombre de musulmans. » L'information figure dans *l'Histoire de l'islam et des musulmans en France*, somme à laquelle ont collaboré une soixantaine de chercheurs [asâ](#). Et aujourd'hui, combien de musulmans en France ? Le ministère de l'Intérieur parle de 5 à 6 millions de personnes ; pour Jean-Paul Gourévitch, ils sont 7 millions. Dix mille musulmans en 1905 - au moment où est votée la loi de séparation des Églises et de l'État, qui régit encore les rapports de la République avec les cultes ; sans doute 600 fois plus en 2011. La cause semble entendue au regard de l'histoire : il s'agit d'un événement majeur. Or certains voudraient considérer le phénomène comme anodin, à comptabiliser parmi les inévitables évolutions sociales et culturelles : « Nous sommes tenus de supposer, commente le

philosophe Pierre Manent, que la présence de millions de musulmans parmi nous est sans conséquence politique ou spirituelle. [...] Il s'agit pourtant de la plus énorme transformation de la substance européenne depuis des siècles [257](#). »

Les musulmans forment-ils une famille spirituelle comme les autres ? Y aura-t-il demain un islam de France comme il existe une Église de France ou un judaïsme français ? Questions brûlantes, questions infiniment complexes, évacuées - voire expédiées - au bénéfice d'un discours formaté. Une fois de plus, c'est à la lumière du passé qu'il convient d'examiner les faits.

La guerre contre les Sarrasins

En 711, les cavaliers arabes, débarqués du Maroc, envahissent la péninsule Ibérique. Rapidement, l'Espagne des Wisigoths tombe entre leurs mains. Moins de dix ans plus tard, les conquérants traversent les Pyrénées. En 720, ils s'emparent de Narbonne. En 725, ayant pris toute la Septimanie, de Carcassonne jusqu'à Nîmes, puis conquis

Avignon, ils remontent la vallée du Rhône. Arrivés aux portes de Lyon, ils assiègent Autun et atteignent les Vosges, puis se replient au sud, vers leur base de départ.

En 732, quelque part entre Poitiers et Tours, Charles Martel, maire du palais et grand-père du futur Charlemagne, remporte une victoire contre une armée des Omeyyades dont le chef est tué au cours de la bataille. Si l'affrontement ne met pas fin aux razzias arabes, son retentissement est immédiat : il marque le terme de l'expansion musulmane en Europe latine. C'est plus tard, cependant, que la bataille de Poitiers acquerra sa valeur symbolique, participant à la construction de l'Occident chrétien : les Francs, champions de la Croix, ont repoussé les infidèles.

Après leur défaite à Poitiers, les Arabes se concentrent autour de Narbonne. Pendant vingt ans, la ville est la capitale d'une des cinq provinces du royaume musulman d'al-Andalus, aux côtés de Cordoue, Tolède, Mérida et Saragosse. Dans le Narbonnais, les autochtones, chrétiens et Juifs, sont soumis au statut de la *dhimma*, qui réduit leurs libertés religieuses et sociales et les astreint au paiement d'un tribut. En 759, à la suite d'une révolte populaire contre l'occupant, les Francs prennent la ville, mettant fin à la province arabe de Narbonne, première présence de l'islam sur le sol français.

Au début du X^e siècle, une tentative d'implantation arabe a lieu en Provence. Surgis au Fraxinet (La Garde-Freinet), les envahisseurs s'établissent sur le versant méridional du massif des Maures (qui en tire son nom) et dans la presqu'île de Saint-Tropez. Cette colonie, cherchant à s'étendre, mène chaque année une expédition en direction des Alpes. En 973, la bataille de Tourtour (Var), victoire chrétienne, chasse les occupants.

Que savent les Occidentaux de l'islam ? À peu près rien. Dans une Europe qui, des Vikings aux Hongrois, subit les incursions de peuples lointains, les musulmans ne sont pas reconnus comme tels. On les appelle les Agarènes (du nom de Hagar, mère d'Ismaël, dont la Bible fait l'ancêtre des Arabes), les Maures, les Arabes, plus tard les Turcs, ou plus généralement les Sarrasins. Ils n'en sont pas moins perçus comme des ennemis.

En 1095, à Clermont (actuellement Clermont-Ferrand), Urbain II lance un appel à la chrétienté. « Les Turcs s'étendent continuellement en Terre sainte, annonce-t-il. Beaucoup de chrétiens sont tombés sous leurs coups, beaucoup ont été réduits en esclavage. » Le pape exhorte donc les fidèles à « repousser ce peuple néfaste » et à « se rendre au

secours des chrétiens ». La croisade (mot postérieur aux événements) constitue une riposte à l'expansion des Arabes et des Turcs en des régions dont les villes, berceau du christianisme, ont été le siège des premiers évêchés. Lors de la première croisade, toutefois, les chrétiens ne font pas la guerre à l'islam, mot qu'ils ignorent : ils se sont armés pour rétablir la liberté de prier sur les Lieux saints, occupés par des infidèles mal identifiés.

Après la prise de Jérusalem, en 1099, un royaume latin est institué. D'autres suivront. Toutes les expéditions chrétiennes postérieures à la première croisade ont pour but de renforcer ou de secourir les États latins implantés en Orient. Après l'élan mystique, une logique politique et militaire s'enclenche. Elle conduit à des alliances et des stratégies déterminées par des intérêts tactiques, qui amènent parfois des chrétiens à s'opposer à d'autres chrétiens ou à s'allier à des musulmans. Entre Occidentaux et Orientaux, il peut y avoir des échanges ou des influences, mais, globalement, on ne voit nulle part de tolérance, au sens où le mot s'emploie de nos jours, ni d'interpénétration profonde entre chrétiens et musulmans. Vers 1142, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, commande la première traduction du Coran en latin. Ce faisant, son objectif est de dénoncer « l'hérésie sarrasine ». Dans les textes ou les représentations artistiques de l'époque, les Arabes sont décrits comme des diables acharnés à tromper les hommes en leur enseignant une fausse religion, secte d'idolâtres violents et luxurieux.

En 1453, les Turcs s'emparent de Constantinople. L'islam, alors, a été expulsé d'Europe occidentale ou le sera définitivement lors de la fin du royaume de Grenade, en 1492. Après les croisades, les chrétiens d'Occident ont été chassés de Terre sainte, où ne subsistent que de vieilles communautés chrétiennes. L'offensive ottomane, liquidant l'Empire byzantin, vient rompre l'équilibre qui s'était institué entre la chrétienté et l'islam. À nouveau, le danger musulman hante l'Europe : « Depuis la fulgurante avancée musulmane dans la péninsule Ibérique et en Gaule au VIII^e siècle, observe l'historien Pierre Guichard, jusqu'à la conquête des Balkans par les Ottomans aux XIV^e et XV^e siècles, l'Islam n'a cessé d'être ressenti par l'Europe chrétienne comme une menace, de nature diverse et inégalement activée selon les époques, mais toujours susceptible de se raviver²⁵⁸. » De manière concomitante, aux XIV^e et XV^e siècles, l'idée de croisade demeure présente dans l'esprit de Charles VI, Charles VII, Louis XI, Louis XII : le roi très chrétien, fils de Saint Louis, souverain d'un pays qui a été au centre des croisades et dont la noblesse a régné sur les États latins d'Orient, conserve une mission de défense de la chrétienté.

L'alliance turque fait scandale

François I^{er}, au début de son règne, s'avère d'autant plus fidèle à l'idée de croisade qu'il est candidat à l'élection impériale. Or les Ottomans, partis des Balkans, exercent une pression croissante sur l'Europe centrale : bientôt, ils assiègeront Vienne (1529). En 1519, François I^{er} échoue à se faire élire empereur. Son rival, le futur Charles Quint, ceint la couronne impériale et réunit les héritages de Habsbourg, de Bourgogne, de Castille et d'Aragon, mais abandonne en 1521 ses domaines danubiens à son frère cadet, Ferdinand, qui devient roi de Hongrie et roi de Bohême en 1526. Entre le roi de France et la maison d'Autriche, la guerre s'engage : avec des interruptions, ce conflit durera plus de deux siècles. En quête d'une alliance de revers, François I^{er} opère un choix stratégique radical : il s'entend avec Soliman le Magnifique.

En France comme dans toute l'Europe, cette alliance entre le roi très chrétien et les Turcs fait scandale. Mais cela ne décourage pas le monarque. En 1535, François I^{er} passe même un accord avec Barberousse, le grand amiral de la flotte ottomane. En 1543, une escadre franco-turque dévaste Nice, dont la citadelle résiste à l'attaque. Après cet échec, le roi autorise Barberousse et ses hommes à hiverner dans le port de Toulon. La population de la place est toutefois invitée à décamper pour se mettre en sécurité et éviter tout contact avec les infidèles. Paradoxe ? François I^{er} - son fils et successeur Henri II en fera autant - distingue en fait entre l'alliance politique qu'il conclut avec les Ottomans au nom des intérêts du royaume et l'opposition irréductible entre la foi chrétienne et la religion mahométane, principe sur lequel il ne transige pas.

Au XVII^e siècle, Louis XIV fait preuve du même réalisme politique à géométrie variable. Au cours des vingt-cinq premières années de son règne, il prend part à plusieurs entreprises contre les Turcs : en 1664, il apporte son soutien aux Autrichiens lors de la bataille de Saint-Gothard, en Hongrie, et en 1669, il aide Venise pendant la guerre de Crète. Par la suite, il revient néanmoins à l'alliance de revers avec les Ottomans. Mais les capitulations de 1673 reconnaissent à la France le droit de protection des religieux catholiques latins dans l'Empire ottoman, en même temps que les diplomates du roi se tiennent prêts à changer de politique et à anéantir la puissance turque.

La lutte contre les Barbaresques

À la même époque, les autorités du littoral méditerranéen ne cessent d'attirer l'attention du roi sur les ravages pratiqués par les corsaires ottomans, dont les incursions se soldent par des pillages et des enlèvements d'hommes qui sont emmenés en esclavage. La récurrence de ces plaintes contraint Louis XIV à réagir contre les Barbaresques. En 1664, le débarquement d'un corps expéditionnaire français sur la côte d'Afrique du Nord, à Djidjelli, entre Bougie et Bône, vire au désastre. Dans les années 1680, s'appuyant sur la flotte construite par Colbert, le roi lance des attaques contre Alger, qui est bombardée, et contre Tripoli.

L'historien Jacques Heers²⁵⁹ montre que les Barbaresques ont pourtant joui longtemps d'une bonne image à la cour de France : sujets de la Porte, ils étaient des alliés. Qui était ce Barberousse avec qui François Ier avait inauguré cette tactique ? En 1516, le corsaire Aroudj Barberousse, fils d'un Sicilien converti à l'islam, devient maître d'Alger. De là, il mène une guerre sur mer qui fait de lui la terreur des Espagnols en Méditerranée orientale. En 1518, quand

il est tué, son frère, Khaïr el-Din Barberousse, lui succède et se fait adouber par le sultan de Constantinople. Continuant le combat contre les Espagnols, il effectue des razzias sur les côtes d'Italie et de Sicile, fait aménager le port d'Alger par 30 000 esclaves chrétiens, et s'allie, nous l'avons vu plus haut, au roi de France. S'il meurt en 1546, son œuvre se poursuit. Les États barbaresques et la flotte ottomane affrontent sans répit le roi d'Espagne, le pape, les chevaliers de Malte et Venise, jusqu'à la victoire de Lépante, en 1571.

Après la paix de 1581, le sultan renonce aux offensives sur mer contre l'Espagne ou l'Italie. Les Barbar-esques, eux, n'écoulant qu'eux-mêmes, ne désarment pas. Pendant pratiquement trois siècles, à partir d'Alger, de Tunis ou de Tripoli, des navires partent en chasse, traquent le butin, mais aussi les hommes. Si les côtes espagnoles et italiennes sont principalement visées, le littoral français n'est pas épargné, entretenant une peur populaire du Maure dont de nombreux documents portent la trace et dont témoignent les tours de guet qui se dressent sur les bords de mer. En 1626, sous Louis XIII, 8 000 Français sont esclaves à Alger et à Tunis. Le rachat et la libération des captifs occupent une place centrale dans les négociations entre Versailles et les Régences barbaresques. Les historiens Bartolomé et Lucile Bennassar ont mis en lumière le rôle des renégats²⁶⁰ : convertis plus ou moins librement à l'islam, ces Européens vivaient en territoire musulman et servaient d'intermédiaires dans les échanges entre les États chrétiens et les Barbaresques.

Un universitaire américain, Robert Davis²⁶¹, a consacré de longues années d'étude à ce phénomène jusqu'alors peu exploré par la recherche : l'esclavage de chrétiens par les musulmans. Entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, plus d'un million d'hommes, faits prisonniers par les Barbaresques, ont été vendus comme esclaves dans les principales villes du Maghreb - contrée qu'on appelait alors la Barbarie. Cervantès, l'auteur du *Don Quichotte*, est sans doute l'un des plus célèbres d'entre eux. Si les conditions de vie des prisonniers étaient effroyables, ils pouvaient, moyennant rançon, échapper à la captivité. Des ordres religieux comme les Trinitaires ou les Mercédaires, tous deux fondés par des Français à l'époque des croisades, se vouaient au rachat des malheureux. La question des esclaves chrétiens est encore évoquée au congrès de Vienne, en 1815. À Alger, en 1816, une escadre anglo-hollandaise délivre 3 000 captifs européens destinés à être négociés comme esclaves.

Dans le bassin méditerranéen, toutefois, l'esclavage ne se pratique pas d'un seul côté. À Marseille, des musulmans sont vendus dès le Moyen Âge. Ces esclaves, majoritairement des femmes, deviennent des servantes ; les hommes sont employés comme ouvriers agricoles. La conversion au christianisme ne leur est pas imposée, et l'adoption de la foi chrétienne n'implique pas l'affranchissement, cette décision n'appartenant qu'à leur maître. L'ordre de Malte possède des esclaves musulmans, pratique à laquelle l'occupation de Malte par Bonaparte mettra fin.

Au Grand Siècle, l'islam se glisse dans l'art et la littérature : tantôt il fournit un décor comme dans *Le Bourgeois gentilhomme* où Molière et Lully mettent en scène une turquerie de fantaisie ; tantôt, par le truchement de la clôture du harem ou du moucharabieh, il permet à Racine, dans *Bajazet*, de jouer sur le rapport dedans/dehors, dit/non-dit, et de complexifier une Roxane plus apparentée à Phèdre qu'à une princesse musulmane. Au Siècle des lumières, les récits de voyage reflètent les clichés en vigueur, nourrissant le mythe d'un Orient confit dans le luxe et la sensualité. Les philosophes, pensons aux *Lettres persanes* de Montesquieu, balancent entre la mise en accusation du despotisme musulman - paravent derrière lequel ils attaquent le catholicisme - et l'exaltation de la tolérance attribuée à l'islam, en opposition au fanatisme supposé de l'Église. Savary, traducteur du Coran à la fin du XVIII^e siècle, répand ainsi l'idée que le livre sacré de l'islam est un texte novateur, et même révolutionnaire. Dans tous les cas, la vision de l'univers musulman reste une projection fantasmatique des passions européennes.

La première phase de l'histoire des relations entre la France et

l'Islam se résume assez simplement. Du VIII^e siècle jusqu'au premier tiers du XIX^e siècle, soit pendant douze siècles, pour les Francs, puis pour les Français, le monde musulman, c'est l'Autre : l'envahisseur, l'adversaire, l'ennemi, ou l'étranger qui marque la frontière et l'inconnu qui fascine par son étrangeté. Quand il y a alliance, elle est dictée par des considérations tactiques, d'État à État, sans entraîner d'échange ni même de pénétration de civilisation à civilisation. C'est avec la colonisation que la donne change.

Aux colonies, l'islam entre dans l'espace français

En 1830, Charles X s'empare d'Alger. Louis-Philippe hérite de cette prise qui ne répondait à aucun plan préconçu. Abd el-Kader ayant engagé la guerre sainte contre les Français, l'issue choisie est la conquête totale de l'Algérie, confiée à Bugeaud. En 1847, au terme de quinze années d'opérations entrecoupées de trêves, la résistance autochtone est définitivement écrasée. Il faudra attendre 1870, toutefois, pour que la Kabylie et les confins sahariens soient pacifiés. En 1881, Jules Ferry fait occuper la Tunisie, qui devient un protectorat français. À la même époque se forme l'ensemble colonial français en Afrique noire. En 1912, enfin, le Maroc devient à son tour un protectorat français. Sur 40 millions d'habitants des colonies, environ 20 millions sont musulmans. Cette population, néanmoins, ne constitue pas un bloc homogène : 12 millions de musulmans soumis à l'autorité française vivent en Afrique du Nord, 7 millions en Afrique noire.

Des peuples de l'islam sous souveraineté française : historiquement, la situation est inédite. C'est en Algérie, cependant, que la question est la plus significative, puisque le pays est, dès 1849, considéré comme partie intégrante du territoire national. Là-bas, dans le langage courant, les autochtones sont désignés indifféremment comme des indigènes, des Arabes ou des musulmans. Mais quel va être leur statut en tant que Français ? Comment peut-on être musulman et français ?

En 1834, une ordonnance royale fait de l'ancienne Régence une « possession française dans le Nord de l'Afrique ». La II^e République transforme ensuite l'Algérie en trois départements français. Napoléon III se contente de rêver d'un « royaume arabe » allié à la France. Se voulant « aussi bien l'empereur des Arabes que l'empereur des Français », il nourrit un grand projet : « Élever les Arabes à la dignité d'hommes libres, répandre sur eux l'instruction tout en respectant leur

religion, améliorer leur existence en faisant sortir de cette terre tous les trésors que la Providence y a enfouis. » Belles paroles, restées vaines, devant l'activisme, tant à Paris qu'à Alger, des milieux assimilationnistes.

En 1862, un arrêt de la cour d'Alger, se fondant sur l'ordonnance de 1834, définit les indigènes comme des sujets français. Confirmant cette interprétation, le sénatus-consulte de 1865 « sur l'état des personnes et la naturalisation en Algérie » apporte cette précision : « L'indigène musulman est français ; néanmoins, il continuera à être régi par la loi musulmane. » En d'autres termes, la loi opère une distinction entre la nationalité et la citoyenneté : les musulmans d'Algérie, s'ils bénéficient de la nationalité française, ne jouissent pas de la citoyenneté complète, dans la mesure où ils conservent leur droit particulier, tiré de la tradition coranique. Les Juifs, communauté présente sur le territoire algérien depuis plusieurs siècles, ont également la nationalité française sans la citoyenneté jusqu'à ce que, en 1870, celle-ci leur soit octroyée : cette décision est facilitée par le fait que leur droit coutumier est proche du droit français.

Nationaux français, les musulmans d'Algérie ont la faculté de devenir citoyens, c'est-à-dire de relever du Code civil et du droit pénal commun, à condition de renoncer à leur statut personnel coranique. Cinq coutumes musulmanes, en effet, sont jugées incompatibles avec le droit français : la polygamie ; la prérogative du père de marier son enfant sans son consentement ; le droit du mari de rompre unilatéralement le lien conjugal ; le droit de reconnaître la filiation paternelle légitime d'un enfant né après la dissolution du mariage ; et enfin le privilège des mâles en matière de succession. Mais les autorités musulmanes considèrent que l'abandon du statut coranique équivaut à apostasier. Or l'apostasie de l'islam, au moins en théorie, est un crime passible de la mort. Dans la pratique, cette peine est difficilement applicable sur le territoire français, mais ceux qui l'encourent sont mis au ban de leur communauté. Au regard de cette pression sociale, seuls 7 000 musulmans d'Algérie, entre 1865 et 1914, choisiront d'abandonner le statut coranique : des militaires, des fonctionnaires ou des convertis au christianisme.

L'avertissement du père de Foucauld

Avant la Grande Guerre, l'intégration de l'Algérie à la France demeure superficielle. Du côté des musulmans, la tradition islamique constitue une barrière qui empêche la masse de la population d'accéder à la pleine citoyenneté. Du côté des pouvoirs publics, l'esprit

jacobin et anticlérical de l'administration de la III^e République laisse peu de souplesse dans l'approche d'une société de culture différente, où les valeurs religieuses sont fortes. Le Code de l'indigénat, adopté en 1881, ne fait rien non plus pour arranger les choses. Fruit du temps de la conquête, où l'on se méfiait d'une population prompte à la rébellion, il maintient les Arabes sous un régime pénal exorbitant du droit commun : il impose par exemple des restrictions au droit de circulation, les indigènes ne pouvant quitter leur commune sans autorisation de voyage, et limite leur droit de vote, de réunion et d'expression. C'est seulement après la Première Guerre mondiale que ce statut sera vidé de son contenu, et seulement après la Seconde Guerre qu'il sera aboli.

Rien n'est cependant univoque. À Paris, une *Revue du monde musulman* est fondée en 1906, et le Collège de France se dote à la même époque d'une chaire de sociologie musulmane. En 1911 est créé un Comité interministériel des affaires musulmanes, dont l'objectif est d'élaborer une politique prenant en compte le fait que la France est devenue « une grande puissance musulmane ».

En 1905, l'islam n'est pas concerné par la séparation des Églises et de l'État. La religion musulmane continue de bénéficier d'une reconnaissance de fait, l'État subventionnant le culte musulman en salariant les desservants des mosquées et en subvenant à l'entretien des locaux. La volonté de contrôler une religion qui encadre massivement la population indigène n'y est pas étrangère...

Les autorités musulmanes, nous l'avons dit, jugent l'apostasie comme un crime. Dès lors, elles guettent la moindre manifestation de prosélytisme de la part des chrétiens. Afin d'éviter toute entreprise de ce type, les pouvoirs publics tiennent la bride haute à l'Église catholique : auprès des Arabes, son activité se borne au domaine caritatif. En Algérie, tous les gouvernements, de la monarchie de Juillet à la II^e République et du Second Empire à la III^e République, ont en commun de s'être opposés aux projets d'évangélisation des musulmans. Le retour du christianisme en Afrique du Nord n'a donc touché que les colons européens.

Ce choix, opéré dès le début de la colonisation, est de portée historique. Nous possédons à ce sujet une lettre adressée le 29 juillet 1916 par le père de Foucauld à l'écrivain René Bazin. Ce texte mériterait d'être cité en entier, tant il prend rétrospectivement un ton prophétique, en posant quelques questions qui sont aujourd'hui dérangeantes : « Ma pensée est que si, petit à petit, doucement, les musulmans de notre empire colonial du nord de l'Afrique ne se

convertissent pas, il se produira un mouvement nationaliste analogue à celui de la Turquie [...]. Si nous n'avons pas su faire des Français de ces peuples, ils nous chasseront. Le seul moyen qu'ils deviennent Français est qu'ils deviennent chrétiens. Il ne s'agit pas de les convertir en un jour ni par force, mais tendrement, discrètement, par persuasion, bon exemple, bonne éducation, instruction, grâce à une prise de contact étroite et affectueuse, œuvre surtout de laïcs français qui peuvent être bien plus nombreux que les prêtres et prendre un contact plus intime. [...] Des musulmans peuvent-ils être vraiment français ? Exceptionnellement, oui. D'une manière générale, non²⁰².»

Un rapprochement franco-musulman par l'armée

En dépit des reconstructions mémorielles opérées *a posteriori* par l'Algérie indépendante, il n'existe, au moment de la conquête, ni d'unité ni de conscience nationale algérienne : c'est la France qui va doter la bande côtière de la Régence d'Alger, puis le pays intérieur, d'institutions et de frontières lui conférant une existence politique. Pour les indigènes, organisés en tribus, le lien social ancestral se fonde sur l'appartenance à l'islam : « L'islam concret, massif, ré-fractaire, que la France coloniale essaie de circonscrire, parfois d'honorer », écrit l'historien Daniel Rivet²⁶³.

Au départ, pour les musulmans, l'irruption de la France coloniale dans la « demeure de l'islam » (*dâr al-islâm*) représente une rupture du compromis instauré entre la chrétienté et l'islam depuis la fin de la *Reconquista* et la stabilisation de l'Empire ottoman dans les Balkans. C'est pourquoi, à leurs yeux, il n'existe qu'une alternative : mener le combat sacré (djihad) afin de bouter l'envahisseur à la mer, ou s'exiler en Orient pour ne pas trahir la foi. Chez les élites musulmanes, au fur et à mesure que la puissance coloniale prend possession du territoire intérieur, il apparaît cependant que les Français du XIX^e siècle ne sont ni des croisés, ni des Byzantins, mais des conquérants d'un type nouveau, porteurs d'une civilisation se signalant par ses capacités économiques, techniques et scientifiques plus que par ses motivations religieuses. Une partie des élites musulmanes se laisse donc séduire par la France sans avoir à renier l'islam, ce qui ne lui est d'ailleurs pas demandé.

Dans la masse de la population, il n'en est pas de même. « Quelle qu'ait pu être l'attitude des Français, observe Jacques Frémeaux, elle se fût de toute façon heurtée à une grande intransigeance. Les

conquérants restent définis avant tout comme des chrétiens, que caractérise l'appartenance à une communauté radicalement étrangère à laquelle il est impossible de se mêler sur un pied d'égalité sans risque pour ses propres croyances, ses traditions, ses institutions, et à laquelle il serait encore plus dangereux d'obéir^{aôâ}. » Si ce préjugé tend à reculer au fur et à mesure que des Arabes acquièrent une culture française, il prédomine jusqu'en 1914.

L'institution qui va le plus contribuer à rapprocher l'Algérie musulmane et la France, c'est l'armée. Au cours de la colonisation de l'Afrique du Nord ou de l'Afrique noire, lors des guerres de Crimée, de Chine ou du Mexique, lors du conflit franco-prussien de 1870, les troupes françaises emploient des musulmans : zouaves, spahis, tirailleurs. En Algérie, après la pacification, les officiers des Bureaux arabes établissent des contacts fructueux avec les indigènes : familiers avec la langue, les mœurs, les coutumes et les pratiques religieuses des sociétés rurales d'Afrique du Nord, ces hommes s'assurent du loyalisme des populations locales. Avant même la Grande Guerre, les résultats sont tangibles : s'accommodant peu à peu de la présence française, les chefs des tribus fournissent spontanément des recrues aux unités coloniales. En 1889, les colons s'étaient opposés à l'application de la conscription aux indigènes ; en 1912, lors de l'adoption de la loi de trois ans, ils s'y déclarent toujours hostiles, mais le haut commandement l'emporte auprès du gouvernement. Comme les autres Français, les musulmans sont par conséquent astreints au service de trois ans. La mesure n'intervient pas seulement en prévision d'une guerre avec l'Allemagne, mais parce que l'armée y voit un moyen d'intégration des Arabes.

Cinq cent mille soldats musulmans, issus d'Afrique du Nord ou d'Afrique noire, participent à la guerre de 1914-1918. Pour eux, l'armée fait venir des imams et construit des mosquées démontables. Le commandement veille à ce que les prescriptions islamiques soient observées : nourriture conforme aux interdits coraniques, absence d'alcool dans les cantines, célébration des fêtes religieuses, respect des rites d'inhumation. Certains officiers, qui parlent arabe et vivent comme leurs hommes, vont jusqu'à jeûner pendant le ramadan.

C'est donc par la guerre, et sous l'égide de la culture militaire, que s'élabore un compromis franco-musulman. En 1916, une mosquée édifée dans le Jardin colonial de Nogent-sur-Marne est confiée aux imams attachés au gouvernement militaire de Paris. « Nous sommes les enfants de la France, déclarent-ils (en arabe) le jour de l'inauguration, nous sommes venus volontairement de notre pays pour aider jusqu'à notre dernier souffle notre noble Mère la France, qui est

la représentante du droit et qui marche dans la voie droite. » En 1919, c'est également à Nogent-sur-Marne qu'une koubba (édifice funéraire) est bâtie dans le cimetière des combattants musulmans. C'est encore l'hommage aux soldats des colonies qui est à l'origine de la mosquée de Paris. En 1920, la Chambre des députés vote une subvention permettant de financer la construction du bâtiment, pendant que le conseil municipal de la capitale, sollicité par le gouvernement, offre le terrain qui fait face au Jardin des plantes. En 1926, la mosquée est inaugurée en présence du président de la République, Gaston Doumergue, et du sultan du Maroc. En 1928, une autre mosquée est édifée à Fréjus, où séjournent des milliers de soldats coloniaux.

Après la guerre, le loyalisme des musulmans envers la France est récompensé par le gouvernement : abolition des « impôts arabes », octroi du droit de vote et de l'éligibilité aux anciens combattants. Ces mesures ne profitent toutefois qu'à un petit nombre. L'opposition des colons freine les tentatives de réformes plus larges comme celle du gouverneur de l'Algérie, Maurice Viollette, qui veut étendre le droit de vote des indigènes (dans l'entre-deux-guerres, le mot reste d'usage courant). Mais tandis que le nombre des Européens d'Algérie progresse à peine (830 000 en 1926, 980 000 en 1954), la population musulmane connaît une poussée démographique foudroyante (5 millions en 1926, 8,5 millions en 1954). Entre les deux communautés, le fossé se creuse. C'est à cette époque que naissent trois courants politiques chez les musulmans, dessinant l'évolution qui provoquera le choc vingt ans plus tard. Les oulémas, traditionalistes religieux, aspirent à une patrie algérienne musulmane. Le Parti populaire algérien de Messali Hadj, quant à lui, lutte pour l'indépendance et la révolution sociale. La Fédération des élus indigènes de Ferhat Abbas, de son côté, réclame l'assimilation et le droit à la citoyenneté française. Si les réformistes mordent sur la jeunesse citadine, leur influence sur la population villageoise reste cependant nulle.

En 1939, c'est de nouveau la guerre ; 250 000 musulmans sont mobilisés, dont 90 000 sont faits prisonniers lors de la débâcle de 1940 ; en 1943-1945, 233 000 combattent dans les armées de la Libération. Pour beaucoup d'Africains du Nord, l'ordre militaire, en dépit de ses imperfections, semble plus égalitaire que l'ordre colonial. De nombreux témoignages prouvent que les troupes indigènes, honorées en 1945, reçoivent un accueil excellent de la population. Si symbiose franco-musulmane il y a, c'est encore une fois dans le cadre militaire.

En Algérie, l'échec de l'assimilation

En 1936, le projet Blum-Viollette, qui prétendait accorder les droits électoraux complets à 20 000 musulmans s'étant distingués dans leurs fonctions publiques, a échoué devant le blocage des élus européens et des autonomistes algériens. L'obstruction des grands colons devant les réformes, la perte de prestige de la puissance coloniale après la défaite de 1940, l'occupation américaine de l'Algérie et les rivalités entre vichystes, giraudistes et gaullistes ont porté un coup fatal à l'idée d'assimilation. Dès 1943, Ferhat Abbas répudie ce principe pour lequel il militait et réclame l'édification d'un État algérien autonome au retour de la paix. Au cours de cette même année, de Gaulle accorde la citoyenneté complète à des milliers de musulmans. À la fin de la guerre, la société coloniale à l'ancienne a vécu.

La IV^e République naissante engage des réformes, mais sans volonté politique suffisante pour les imposer. Ce sont donc des demi-mesures. En 1947, un nouveau statut de l'Algérie octroie la citoyenneté à tous les Arabes et crée une Assemblée algérienne. Deux collèges électoraux sont toutefois institués : le premier réunit les Européens et une élite musulmane, le second la quasi-totalité de l'électorat musulman. Mais ces deux collèges sont appelés à élire un nombre égal de députés à l'Assemblée nationale et à l'Assemblée algérienne, alors que les Européens représentent 10 % de la population : leurs voix comptent dix fois plus que celles des Arabes.

La guerre d'Algérie, qui éclate en 1954, contraint les autorités, dans le but de couper l'herbe sous le pied aux indépendantistes, à prendre enfin des mesures favorables au développement de la population musulmane. En 1956, les institutions élues au double collège sont dissoutes ; en 1958, les femmes musulmanes obtiennent le droit de vote. L'armée, chargée du « maintien de l'ordre », applique en Algérie des recettes apprises en Indochine : elle tente de mettre la population indigène de son côté. Pendant que les unités d'élite traquent les maquisards, la troupe quadrille le pays et les Sections administratives spéciales (SAS), organisant l'autodéfense des musulmans, fournissent des services sanitaires, sociaux et éducatifs aux habitants du bled. Cette politique est partiellement couronnée de succès : en 1959, tandis que l'Armée de libération nationale algérienne rassemble 46 000 fellaghas, 210 000 supplétifs musulmans servent sous le drapeau français. Le 13 mai 1958, les étonnantes scènes de fraternisation entre Européens et musulmans semblent donner corps au rêve d'une Algérie française multiraciale. Mais l'armée est l'organisatrice discrète de ces manifestations. Une fois de plus, la rencontre franco-musulmane s'effectue sous l'égide de l'ordre militaire.

Le bachaga Boualam, colonel de l'armée française, député et vice-

président de l'Assemblée nationale de 1958 à 1962 (où il siège en burnous), symbole de ces musulmans qui sont favorables au maintien de la France en Algérie, illustre cet état d'esprit fondé sur un vif patriotisme forgé dans les campagnes contre les Allemands, de 1943 à 1945, et qui transcende les différences culturelles entre Européens et Arabes. Dans les souvenirs qu'il publie après son rapatriement en métropole, en 1962, il note ceci : « Sur le plan religieux, il n'y a jamais eu de problèmes. Des prêtres catholiques sont venus prêcher les Européens. Jamais, il faut le dire, ils n'ont essayé de nous évangéliser. [...] Les musulmans sont fanatiques de leur religion, quelques Européens aussi, mais il n'y a jamais eu de heurts. C'est un grand mérite de la France que d'avoir réussi cette coexistence spirituelle de la Croix et du Croissant²⁶⁵. »

Dans le camp des indépendantistes, le mouvement national algérien puise son inspiration dans le nationalisme arabe, mais sans dissimuler ses racines musulmanes. En 1954, le programme du FLN réclame « la restauration de l'État algérien souverain, démocratique et social dans le cadre des principes islamiques ». L'historien Guy Pervillé précise que « la référence à l'islam comme religion de l'État ne fut pas introduite officiellement dans le programme du FLN avant mai 1962, bien qu'elle allât de soi pour les moudjahidine du maquis²⁶⁶ ». Au fur et à mesure de la guerre, les appartenances communautaires se sont durcies, et les chefs du FLN se sont appuyés sur le sentiment religieux. Lors de l'indépendance, le voile féminin fait son retour massif dans les villes du littoral, là où la colonisation l'avait fait reculer. La France partie, l'Algérie redevient une terre d'islam.

Résumons, en nous plaçant dans la longue durée. Du VIII^e siècle jusqu'au premier tiers du XIX^e siècle, la France et l'islam se trouvent dans une situation d'altérité : pour le Français, l'islam, c'est l'Autre ; et pour le musulman, la France, c'est l'Autre. En 1830 commence une deuxième phase de l'histoire des relations entre la France et l'islam : par la colonisation, l'islam entre dans l'espace français, essentiellement dans le monde arabo-musulman ou en Afrique noire. Pendant cent trente ans, jusqu'en 1962 (laissons de côté le cas des îles de l'océan Indien comme la Réunion ou Mayotte), cette rencontre pose la question de la compatibilité entre l'appartenance à la France et l'appartenance à l'islam, en raison de différences anthropologiques fortes. Quand le problème est surmonté, c'est sur la base d'un patriotisme *français* affirmé, dans le cadre de la culture militaire et le contexte d'un pays qui a eu à affronter deux guerres mondiales. Vers 1960 s'ouvre une troisième phase de cette histoire : par le jeu de l'immigration, l'islam franchit la mer et s'installe sur le territoire français.

Les débuts de l'immigration

Le conflit algérien s'est aussi déroulé en métropole, exportant une guerre civile au sein de la guerre civile, les factions rivales du FLN et du MNA de Messali Hadj se disputant la clientèle des Nord-Africains établis en France. Car les « événements » d'Algérie n'ont pas mis fin à un courant amorcé un demi-siècle auparavant : l'émigration de travailleurs d'Afrique du Nord vers l'autre rive de la Méditerranée.

Avant 1914, 5 000 Kabyles, fuyant la misère, cherchent un sort meilleur en métropole. Beaucoup sont mineurs dans le Pas-de-Calais. La Grande Guerre accroît le mouvement : 130 000 Nord-Africains sont embauchés dans les usines et les fermes françaises ; en 1918, la plupart rentrent au pays. De 1920 à 1924, l'appel à la main-d'œuvre suscité par la reconstruction et la relance économique provoque cependant une nouvelle vague de départs. Environ 100 000 Algériens, 10 000 Marocains et 10 000 Tunisiens sont présents sur le sol métropolitain. En 1936, leur nombre global atteint 200 000 individus. Messali Hadj, le père fondateur du nationalisme algérien, témoigne dans ses Mémoires de l'accueil chaleureux et de la considération dont ces travailleurs sont l'objet dans la France de l'entre-deux-guerres : c'est l'époque où l'opinion publique se prend d'engouement pour l'Empire, intérêt culminant avec l'Exposition coloniale de 1931. Les besoins médicaux de cette population amènent la construction d'un hôpital franco-musulman, inauguré à Bobigny en 1937.

À partir des années 1950, les Nord-Africains sont de nouveau très nombreux à tenter leur chance en métropole, encouragés par les pouvoirs publics qui voient grimper le taux de chômage des départements algériens, dont la croissance démographique ne se dément pas. Contrairement aux Marocains et aux Tunisiens, qui sont des étrangers, les musulmans d'Algérie sont des nationaux et des citoyens français. Ils ne sont pas des immigrés et ne se conçoivent pas comme tels : depuis la loi de 1947, quand ils vivent en métropole, ils votent selon les mêmes modalités que les autres Français. En dépit de ce qui se répète, ce ne sont pas les patrons qui les font venir afin de disposer d'une main-d'œuvre bon marché : ainsi que l'a démontré Daniel Lefeuvre, l'État doit au contraire inciter les entreprises à les embaucher^a. Manœuvres dans les travaux publics et le bâtiment ou OS dans l'industrie automobile, ces hommes jeunes et pauvres dépensent le moins possible sur place, envoient l'argent à leur famille et songent surtout à rentrer chez eux.

Des dizaines de milliers de musulmans sont désormais installés en

France. Le rapport de cette génération à sa religion est toutefois assez lâche. Ces hommes se dispensent de nombreux interdits (comme la consommation d'alcool), et certains vivent en ménage avec des Françaises de souche. Ils ne sont d'ailleurs pas désignés comme des musulmans : aux yeux des Français de métropole, ils sont des travailleurs d'Afrique du Nord ou des Arabes. Si les Marocains ou les Tunisiens sont appelés ainsi, le mot Algérien fait seulement son apparition après 1960.

La fin de la guerre d'Algérie, en 1962, interrompt d'autant moins le courant que les accords d'Évian confirment la libre circulation entre les deux pays. À la même époque, environ 15 000 à 20 000 familles, soit 90 000 personnes, ont franchi la Méditerranée non par choix, mais pour sauver leur vie : les harkis, terme générique recouvrant tous les musulmans qui se sont engagés aux côtés de l'armée française. Pendant les années 1960 et 1970, ces proscrits, parqués dans des camps par la France qu'ils ont servie et rejetés par leurs coreligionnaires algériens établis dans le pays, sont les seuls à être désignés et à se désigner eux-mêmes comme des Français musulmans ou des Français de confession islamique.

Quand l'islam s'implante en France

Les années passant, et l'échec économique des États ayant accédé à l'indépendance ne faisant qu'accroître la pauvreté au sud de la Méditerranée, le flux migratoire augmente. Si l'immigration de travail est officiellement interrompue en 1974, elle se poursuit par d'autres voies. Le terme d'immigré s'impose dans le vocabulaire politique, manifesté par la création d'un secrétariat d'État chargé des immigrés. Des revendications religieuses apparaissent, provoquées par l'effet de nombre : dans les foyers ou les entreprises, des salles de prière sont réclamées, ainsi que des pauses de travail afin de respecter les cinq prières rituelles. Au nom du droit à la différence, ces revendications sont satisfaites. L'islam est alors vu comme un facteur de pacification sociale pour des populations dont on pense qu'elles se trouvent provisoirement en France.

En 1976, cependant, le gouvernement se prononce en faveur du regroupement familial. Non seulement les immigrés font venir leur famille, mais leurs enfants qui naissent en France pourront accéder à leur majorité à la nationalité française. Les naturalisations, par ailleurs, sont généreusement accordées. L'idée du retour au pays s'éloigne : dans les années 1970 et 1980, les politiques d'aide au retour ont d'ailleurs peu d'effet.

Les immigrés ne repartiront pas. Cette nouveauté est grosse d'une triple révolution politique et socioculturelle. En premier lieu, les jeunes issus de l'immigration se manifestent en tant que tels et interviennent dans le débat public (marche des Beurs, 1983 ; création de SOS Racisme, 1985). En deuxième lieu, le malaise des banlieues et les difficultés d'intégration des immigrés s'imposent de manière récurrente dans ce même débat, attisant la montée du Front national. En troisième lieu, à la charnière des années 1980 et 1990 (affaire du voile de Creil, 1989), l'islam devient un référent pour les immigrés de la deuxième ou troisième génération. Nés en France et citoyens français, mais mal à l'aise dans la société française, beaucoup d'entre eux se trouvent une identité dans la réaffirmation de leur appartenance à l'islam. Dans les banlieues, ceux qui faisaient le siège des municipalités en vue d'obtenir des terrains de sport réclament dorénavant des mosquées. Symptomatiquement, à cette époque, l'expression « communauté musulmane » fait à son entrée dans le langage politico-médiatique.

Dans les années 2000, entre les naissances sur place et l'apport en provenance du Maghreb, d'Afrique noire et de Turquie, on parvient au nombre indéterminé de 5, 6 ou 7 millions de musulmans établis en France. À Roubaix, 50 % des habitants appartiendraient à l'islam ; à Marseille, 25 % ; en région parisienne, 10 à 15 % ; à Lyon, 8 à 12 %. Entre le tiers et la moitié d'entre eux possèdent la nationalité française.

Deux mille cent mosquées sont dénombrées en 2008, alors qu'il en existait 900 en 1985 et 5 en 1965. D'après un récent sondage²⁶⁸, 49 % des musulmans ne vont jamais à la mosquée, mais 88 % respectent le jeûne, les prières ou la pratique de l'aumône, contre 60 % en 1989. Le taux de pratique serait de 25 % chez les Algériens, 36 % chez les Turcs, 40 % chez les Marocains et 60 % chez les Africains de l'Ouest. Si ce taux est inégal selon les origines géographiques des intéressés, on observe globalement une réislamisation des musulmans, pour qui la fête de l'Aïd, le ramadan ou le pèlerinage à La Mecque créent un ciment identitaire. La visibilité de la religion musulmane éclate partout : femmes voilées, prières dans la rue, magasins halal, rayons spécialisés dans les grandes surfaces, librairies islamiques. Et les revendications communautaires se multiplient : exigences culturelles, demandes de séparation des sexes à l'hôpital, à l'école ou dans les activités sportives, contestation des programmes scolaires. Alors que les migrants de naguère donnaient à leurs enfants des prénoms français - ainsi Marcel (Mouloudji) ou Isabelle (Adjani) -, ceux d'aujourd'hui, soumis à la pression de leur milieu, leur attribuent un prénom marquant leur appartenance à l'islam.

En parallèle, sur fond d'affirmation mondiale de l'islamisme, tendance enclenchée avec la révolution khomeyniste en Iran, les mouvements fondamentalistes (Tabligh, Frères musulmans) se manifestent ostensiblement. Des réseaux souterrains incitent certains jeunes à basculer dans le terrorisme. Français d'origine algérienne, Khaled Kelkal, responsable de la vague d'attentats terroristes commis en France en 1995, a grandi à Vaulx-en-Velin, dans la banlieue lyonnaise. Français d'origine marocaine, Zaccharias Moussaoui, condamné en 2006 à la prison à perpétuité aux États-Unis pour activités terroristes, a été élevé dans la banlieue de Toulouse.

Attention aux amalgames. Tous les Arabes ne sont pas musulmans et tous les musulmans ne sont pas arabes. Tous les musulmans ne sont pas pratiquants et tous les pratiquants ne sont pas des fondamentalistes. Tous les fondamentalistes ne sont pas des terroristes et tous les terroristes ne sont pas musulmans. Il reste que l'islamisme sort de l'islam et que la frontière qui les distingue est parfois floue.

Les convertis à l'islam, il y a quelques décennies, étaient des personnalités isolées, le plus souvent des artistes ou des intellectuels, tels Maurice Béjart ou Roger Garaudy. Actuellement, le nombre de convertis français est estimé entre 30 000 et 70 000, et s'accroît régulièrement par effet d'osmose : il y aurait chaque année plus de 3 000 conversions à l'islam.

Numériquement, l'islam est la deuxième religion de France, représentant 8 à 10 % de la population. Au regard de l'âge moyen de ses adeptes, et de la structure démographique d'une nation qui vieillit, ce pourcentage est appelé à augmenter. Dès 2020, il pourrait atteindre 20 %, soit un habitant du pays sur cinq. Ces musulmans de France adopteront-ils la culture nationale ou conserveront-ils les coutumes des sociétés dont l'islam est issu ? Sur la longue durée de l'histoire de France, ce n'est pas une évolution : c'est une révolution.

Un islam de France est-il possible ?

Selon un sondage de 2011, pour 55 % des Français, « l'influence et la visibilité de l'islam » sont « trop importantes ». Ce pourcentage est de 76 % dans les classes moyennes et de 39 % chez les électeurs de gauche ; 68 % des sondés estiment que les musulmans ne sont pas bien intégrés en raison de leur « refus de s'intégrer » et de leurs « trop fortes différences cul-turelles²⁶⁹ ».

Malek Chebel, anthropologue et historien et militant d'un islam

libéral, déplore « le climat de méfiance vis-à-vis de l'islam, voire d'hostilité que l'on connaît aujourd'hui en France²⁷⁰ ». Mais à qui la faute ? Le retournement de l'opinion, qui peut être daté du 11 septembre 2001, est d'ailleurs récent. Longtemps a prévalu une sympathie pour la religion musulmane -qui n'a d'ailleurs pas disparu. Version laïque et de gauche, elle reposait sur le goût des cultures non occidentales et se confondait avec la défense des immigrés, perçus comme doublement victimes : parce qu'ils venaient de pays anciennement colonisés, et parce qu'ils étaient regardés comme exploités par le capitalisme. Version chrétienne, l'analyse était à peu près identique, se mâtinant de la passion de la génération Vatican II pour « l'ouverture aux autres ».

Une page d'histoire reste à écrire : celle de l'engagement de prêtres et de militants catholiques au service de l'indépendantisme algérien, dans les années 1950, leur reconversion dans l'accueil des immigrés, dans les années 1960-1970, leur action, jusque dans les années 1980, pour aider les arrivants, au nom du « dialogue », à pratiquer leur religion, excluant et condamnant toute tentative de conversion. Il en est resté une vision lénifiante de l'islam dont attestent les rayonnages des librairies catholiques.

Il en est surtout resté une grande confusion doctrinale, illustrée par des expressions comme « les trois monothéismes », « les trois religions révélées » ou « les trois religions du Livre », utilisées pour désigner le judaïsme, le christianisme et l'islam. Rémi Brague²⁷¹ montre que les trois religions ne comprennent pas de la même façon l'unicité de Dieu, le rôle d'Abraham, la place de leur Livre sacré. Le judaïsme et le christianisme ont en commun l'Ancien Testament. L'islam, en revanche, ne croit pas que l'Ancien et le Nouveau Testament soient les textes authentiques qui ont été confiés à Moïse et à Jésus. Ils auraient été trafiqués, mais remplacés par le Coran, devenu seul nécessaire. Les deux religions bibliques, judaïsme et christianisme, ont en commun l'idée d'une alliance de Dieu avec l'homme, le christianisme poussant l'idée d'alliance jusqu'à l'Incarnation. L'islam, lui, ne connaît pas l'idée biblique d'alliance et d'histoire du salut : pour lui, Jésus est un prophète, rien de plus. Niant la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption, dogmes fondamentaux du christianisme, il représente donc une foi radicalement différente. « L'islam est postérieur au christianisme, rappelle Alain Besançon. Il est une réaction ouverte et franche contre lui, contre sa foi et, conjointement, contre le peuple juif dont il conteste l'élection²⁷². »

Rappeler ces faits ne signifie en rien verser dans l'« islamophobie ». Ce terme est piégé : il a pour but de faire de l'islam un objet

intouchable, sous peine d'être accusé de racisme. Or une confession n'est pas une race. Constaté une irréductibilité religieuse entre l'islam et les religions implantées depuis deux millénaires en Occident, au demeurant, n'empêche en rien d'avoir de bonnes relations avec les musulmans sur la base de l'humanité commune, de la morale commune, des vertus communes.

Annie Laurent, journaliste et écrivain, spécialiste du christianisme oriental et des relations entre chrétiens et musulmans, observe que « l'islam arrive dans des sociétés déchristianisées, indifférentes en matière de religion et de morale, ce qui entraîne de nombreuses confusions doctrinales, ainsi qu'une tendance à considérer que tout se vaut et qu'il est indifférent d'être chrétien ou musulman en tant que citoyen-en²⁷³ ». La société française, laïque et démocratique, ne peut en effet faire autrement que d'offrir aux musulmans de s'intégrer comme elle l'a fait pour les vagues d'immigration précédentes. Mais la question est de savoir à quel prix cela est possible.

Afin de disposer d'un interlocuteur avec l'islam, l'État a créé le Conseil français du culte musulman (CFCM), mis sur les rails en 1999 par Jean-Pierre Chevènement et lancé en 2003 par Nicolas Sarkozy, alors ministre de l'Intérieur. Depuis sa fondation, le CFCM est l'enjeu de luttes d'influence entre les trois principales organisations musulmanes. La grande mosquée de Paris, dont le recteur est de droit un Algérien nommé par son pays avec l'accord des autorités françaises ; le Rassemblement des musulmans de France, contrôlé par le Maroc ; enfin l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), soutenue par des fonds particuliers en provenance des pays du Golfe, notamment l'Arabie saoudite. Si l'intention était de prouver la capacité de l'islam à se fondre dans le paysage français, le CFCM ne fait pour l'instant qu'illustrer l'ancrage de cette religion dans le monde arabo-musulman.

Plus de 90 % des musulmans vivant en France adhèrent à l'islam sunnite. Celui-ci n'est pas organisé de manière hiérarchique : plusieurs écoles juridiques ou doctrinales coexistent au sein du sunnisme, délivrant des interprétations du Coran et de la Sunna (la Tradition prophétique) qui peuvent radicalement diverger, et sans qu'une autorité reconnue par tous soit habilitée à les départager. Ce qui signifie que, en supposant résolues les rivalités internes qui paralysent le CFCM, celui-ci resterait incompétent pour orienter l'enseignement de l'islam, à supposer qu'il le veuille, dans le sens d'une compatibilité avec la société française. On ne fait jamais l'économie de l'histoire. Rien ne fera, pas même la volonté de l'État, que l'islam ne soit pas né dans une autre aire culturelle que la nôtre, et que sa transplantation

ne pose des problèmes sans précédent.

Des différences culturelles irréductibles

La civilisation occidentale à laquelle appartient la France repose sur une conception de l'être humain élaborée à Athènes, à Jérusalem et à Rome. La dignité de la personne, l'égalité entre l'homme et la femme, le souci de la justice universelle, le sens du pardon, l'amour du prochain, la distinction entre le temporel et le spirituel, tous ces principes sont issus, dans une synthèse complexe, de la culture gréco-latine, du judaïsme et du christianisme. Les Lumières ont pu s'affirmer contre l'Église et prétendre détacher l'homme de la transcendance, elles n'ont pas radicalement modifié cette anthropologie : on a pu dire que la République a laïcisé les valeurs chrétiennes.

Or l'islam porte avec lui une autre inspiration, qui induit une autre anthropologie. La Bible affirme que l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui lui confère sa dignité inaliénable, et donc sa liberté. La dignité du musulman, en revanche, procède non de sa nature, mais de sa soumission à la volonté de Dieu. L'islam n'est pas seulement une foi, mais une Loi, un droit. Ce droit englobe toute la vie en société, ignorant la distinction entre Dieu et César : le Coran est un code religieux, mais aussi un code civil. Pour l'islam, la laïcité, au sens occidental, est inconcevable. Le musulman est d'abord membre de l'oumma, la communauté des croyants. C'est seulement à l'intérieur de l'oumma que les hommes sont frères. Mais l'oumma est une communauté de naissance, dont on n'a pas le droit de sortir. « L'islam est la religion naturelle de l'être humain ; rien ne saurait justifier un changement de religion », proclame l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme dans l'islam, adoptée, en 1990, par l'Organisation de la Conférence islamique, qui regroupe 57 États. Un musulman ne peut renoncer à l'islam sans encourir la peine appliquée aux apostats. Un enfant de musulman sera obligatoirement musulman, une femme musulmane ne pourra épouser un non-musulman.

Cela, c'est la lettre. Pour les musulmans qui considèrent le Coran comme un livre incréé, dicté par Dieu à Mahomet, à la virgule près, cette conception de l'homme et de la société n'est pas négociable. « Le problème, en ce qui concerne l'islam, commente Rémi Brague, est que les éléments incompatibles avec une société comme la nôtre ne sont pas du tout à sa périphérie, mais sont enracinés en son centre le plus profond²⁷⁴. »

Certes, tous les musulmans ne sont pas des fondamentalistes : on ne peut méconnaître l'existence d'un courant réformateur au sein de l'islam. Cette école, qui se revendique d'un « islam des Lumières », s'organise autour d'intellectuels algériens ou tunisiens (ou franco-algériens et franco-tunisiens) qui sont tous édités à Paris et dont le travail universitaire se déroule dans leur pays, mais aussi en Europe et aux États-Unis. Abdelwahab Meddeb, Mohammed Arkoun (disparu en 2010), Malek Chebel, Soheib Bencheikh, Mohamed Cherfi, Hamadi Redissi ou Abdelmajid Charfi - pour citer les plus connus d'entre eux - refusent une vision fixiste de l'islam fondée sur la loi (charia).

Ils aspirent au renouveau d'une théologie qui s'est fermée au XIV^e siècle et à une nouvelle orthodoxie, appelant à une renaissance islamique qui prenne en considération la rencontre avec l'humanisme occidental.

Selon Abdelwahab Meddeb, « [à l'intérieur de l'islam] nous ne sommes pas seulement dans la guerre des armes, nous sommes aussi dans la guerre des interprétations et des lectures²⁷⁵ ». Dans son dernier livre, Hamadi Redissi s'interroge sur la tragédie de l'islam contemporain qui hésite entre tradition et modernité. Mais c'est pour dresser un constat désenchanté : « Le sacré islamique travaille toujours la volonté ou les prétentions de réforme, les avancées vers la modernité démocratique dissimulent mal l'immobilisme et la conservation : le statut des femmes a peu bougé, la charia et le djihad restent omniprésents même s'ils sont moins visibles. » Dans sa conclusion, l'auteur livre cet aveu : « Je m'adresse à ceux qui se sentent doublement en retrait par rapport à leur Orient d'origine et à leur Occident d'adoption [...], aux *Européens* musulmans et non aux musulmans *en* Europe, aux musulmanes modernes²⁷⁶. »

Questionnements d'une haute pertinence, mais questionnements d'intellectuels. Quelle est l'influence de ces derniers sur la masse du public musulman ? Qui lit les théoriciens de l'islam des Lumières dans les cités de la Seine-Saint-Denis ou les quartiers nord de Marseille ? L'impression qui se dégage est que ces hommes écrivent plutôt pour les Occidentaux non musulmans...

Dans la réalité de la société française, actuellement, on ne voit nullement progresser le courant réformateur de l'islam. Au contraire, ce sont les fondamentalistes qui gagnent du terrain, légitimés par le discours de Tariq Ramadan, leur caution intellectuelle. Afin de s'acheter une tranquillité, les musulmans sont nombreux à se conformer aux exigences des « barbus ». Avec cette conséquence que, dans des quartiers entiers, la charia s'impose, faisant fuir les

récalcitrants ou les derniers Français d'ascendance française. « En Europe aujourd'hui, s'alarme Annie Laurent, les musulmans reconstituent l'oumma à travers le communautarisme, et cela avec l'aide des pouvoirs publics aveugles sur les dangers qui peuvent en résulter²⁷⁷. »

Islam/chrétienté : une cohabitation difficile

La France entretient de très anciennes relations avec certains États musulmans qui sont des partenaires essentiels de sa politique étrangère, et même des pays amis, parfois francophones. Avec l'Afrique du Nord, la France possède par ailleurs une frontière que rien ne déplacera : la Méditerranée. Or il vaut toujours mieux avoir de bons rapports avec ses voisins. Abdelwahab Meddeb²⁷⁸ souligne que les révolutions arabes de 2011 n'ont pas été lancées par les islamistes, même si nul ne peut prédire le rôle qu'ils joueront demain, et que ces pays affrontent des difficultés politiques, économiques et sociales qui ne tiennent pas au facteur religieux : n'enfermons pas les Arabes dans leur identité islamique.

Il reste que l'installation pacifique de l'islam en Europe, entamée il y a quelques décennies, est un phénomène récent à l'échelle des siècles. Justifie-t-il d'une durée suffisante pour qu'on en tire une leçon positive ? Alain Besançon, en historien, constate que « la cohabitation pacifique de la religion chrétienne avec l'islam est exceptionnelle et ne dure pas longtemps²⁷⁹ ». Jean-Paul Roux, ancien directeur de recherches au CNRS, ancien professeur à l'École du Louvre, auteur de nombreux livres consacrés à l'Orient et à l'Asie, dans un livre de synthèse sur les rapports entre l'Occident et l'islam depuis les origines, observe que « la guerre entre l'islam et la chrétienté [...] n'a jamais pris fin ». Si nous ne sommes plus en chrétienté, poursuit l'auteur, c'est une vision des Occidentaux sur eux-mêmes : aux yeux des musulmans, les pays européens restent des pays chrétiens. Entre l'islam et la civilisation postchrétienne, par conséquent, l'affrontement continue. Cet affrontement n'est pas nécessairement guerrier. Il peut s'exercer par la séduction, par le rayonnement de la foi musulmane, par les vertus morales de ses adeptes. « Les musulmans, conclut Jean-Paul Roux, espèrent qu'ils feront régner la charia sur les vieilles terres occidentales du Christ, ils croient qu'ils les conquerront comme ils ont conquis les vieilles terres orientales qui furent tout à Jésus, et où ils ont gagné la guerre²⁸⁰. »

Choc des civilisations ? La formule fait peur, parce qu'elle est constamment interprétée sous l'angle du conflit, alors qu'elle peut signifier rencontre d'altérités. Dans son discours de Ratisbonne, en 2006, Benoît XVI a posé la question de la dialectique de la violence et de la raison, interpellant indirectement l'islam. Mais le pape ne déclenchait pas la guerre contre les musulmans : il provoquait un débat. Quelques semaines après l'affaire, il accordait une audience à l'écrivain algérien Mustapha Cherif, venu lui offrir un livre qu'il venait de publier²⁸¹. À l'auteur, le souverain pontife confiait qu'il considère l'islam comme « une grande religion ».

Pourtant, alors que l'islam est libre de s'installer en Occident, le christianisme demeure interdit, persécuté ou chichement toléré dans les États musulmans. Lors des vœux devant les autorités religieuses, le 7 janvier 2011, Nicolas Sarkozy rappelait l'exigence des Occidentaux : « Les droits qui sont garantis chez nous à toutes les religions doivent être réciproquement garantis dans les autres pays. » C'est aussi le discours que tient le Vatican. Il faut constater, cependant, que cette demande de réciprocité, à de rares exceptions près, ne s'exprime que d'un côté. En droit islamique, un des devoirs fondamentaux est d'étendre le territoire du *dâr al-islâm*, la « demeure de l'islam », le territoire où règne la Loi, aux dépens du *dâr al-harb*, ou territoire de guerre (sainte).

Nous sommes à la croisée des chemins

La question de la compatibilité de l'islam avec les valeurs occidentales n'est pas un problème spécifiquement français : elle se pose dans tous les pays européens. En Allemagne, en octobre 2010, la chancelière Angela Merkel met en cause le multiculturalisme qui « a totalement échoué ». En Grande-Bretagne, en février 2011, le Premier ministre, David Cameron, en fait autant : « Au nom du multiculturalisme, nous avons encouragé différentes cultures à vivre séparées. Nous avons échoué à leur donner la vision d'une société à laquelle elles auraient dû vouloir appartenir. Nous avons même toléré que ces communautés, parfois, bafouent nos valeurs. » Jugements partagés par le président de la République française : « Le multiculturalisme a échoué en Europe et en France, car on s'est trop occupé de l'identité de celui qui arrivait et pas assez de l'identité du pays qui accueillait. » Et Nicolas Sarkozy d'ajouter : « La question de l'islam est posée en France. »

Situons-nous encore une fois dans la longue durée. Nous abordons aujourd'hui la quatrième phase des rapports entre la France et l'islam,

phase conditionnée par la façon dont la France saura ou non sortir de sa crise d'identité. Nous l'avons écrit plus haut, les différences entre les valeurs occidentales et les valeurs musulmanes n'ont été surmontées, lors de la rencontre de la France et de l'islam dans la période coloniale, que brièvement et imparfaitement, et sur la base d'un patriotisme français affiché, sous l'égide de la culture militaire et dans un contexte de guerre contre un ennemi commun. Ces conditions ont disparu, heureusement, mais à la place, il y a du vide. Doutant d'elle-même et se cherchant vainement un projet collectif, la nation n'ose même plus imposer son mode de vie et ses valeurs à ceux qui s'installent sur son sol. La France, par ailleurs, ne se pense plus comme une nation de culture chrétienne, le nombre de chrétiens *effectifs* s'amenuisant. République incertaine, démocratie enkystée, religiosité absente : autrement dit les pires conditions pour régler la question de l'islam.

En l'état, l'historien, qui se garde de toute prophétie, doit se borner à évoquer trois scénarios. Première hypothèse, l'islam se dissout dans la démocratie. Le courant réformateur l'emporte chez les musulmans, qui abandonnent ou amodient quelques principes fondamentaux de leur religion. Il suffit d'observer combien une large partie de la population arabe vivant en France, notamment les femmes, rejetant les contraintes du modèle arabo-musulman, adopte le matérialisme consumériste dominant. D'ores et déjà, en dépit des interdits religieux, la moitié des femmes musulmanes nées ou venues en bas âge en France sont unies à des non-musulmans. Tous les musulmans n'ont pas une pratique intégrale de leur religion. « L'expérience concrète des sociétés musulmanes, observe Rémi Brague, est que les sources de l'islam n'y jouent souvent que le rôle d'une référence que l'on encense mais que l'on ne suit pas. Individuellement, les musulmans prennent de l'islam ce qu'ils peuvent, et ils en laissent beaucoup²⁸². »

Nombre de musulmans se vivent comme des Français ordinaires, indifférents aux controverses sur la colonisation ou l'islamisme. Dalil Boubakeur, recteur de la grande mosquée de Paris, évoquant les soldats musulmans engagés dans la Grande Guerre, rappelle que « c'est là que l'islam de France est né ». Et de développer : « Il a pris racine dans les plaines labourées de Verdun, Douaumont, Fleury, où les tirailleurs algériens, tunisiens, sénégalais, les tabors marocains ont défendu dans les tourments la France. Aujourd'hui, alors que des jeunes Français se posent des questions sur leur identité, il est important de dire que leurs parents ont participé à la défense du pays²⁸³. »

Toutefois, combien de musulmans parlent comme Dalil Boubakeur ?

Contrebalançant l'observation énoncée plus haut, les études sociologiques dévoilent que, chez les musulmans, les mariages mixtes sont en régression. De plus en plus de jeunes sont attirés par les thèses fondamentalistes, y trouvant un ciment identitaire que la société française ne leur fournit pas, notamment sur le plan moral et spirituel.

D'où un deuxième scénario possible : l'interprétation littérale de l'islam l'emporte chez les musulmans français. Que se passe-t-il alors ? Les islamistes, méprisant nos sociétés qui sont en train de se déliter et ne se reproduisent plus, estiment avoir une mission civilisatrice, une œuvre de régénération. Si l'islam religieux parvient à constituer en France une force complète, pourvue d'élites instruites, il se mettra en position de défendre ou même d'imposer les normes qui lui conviennent. Commentaire d'Alain Besançon : « Cet événement serait l'un des plus graves de notre histoire, ou plutôt c'est notre histoire elle-même qui entrerait en mutation²⁸⁴. »

Il reste une troisième voie que bien peu osent évoquer, tant elle suppose de révisions déchirantes et de ruptures avec l'air du temps : les musulmans pourraient être évangélisés. Relire la lettre du père de Foucauld citée plus haut : « Il ne s'agit pas de les convertir en un jour ni par force, mais tendrement, discrètement, par persuasion, bon exemple, bonne éducation, instruction, grâce à une prise de contact étroite et affectueuse, œuvre surtout de laïcs français. » Saint Augustin, au V^e siècle, sentant que l'Empire était au bord de la ruine, avait misé sur la conversion des peuples qui envahissaient cet empire. Et ce fut, on le sait, avec succès. Cette entreprise n'est certes pas du ressort de l'État : seule une religion peut répondre à une religion. Mais si l'État n'y était pas hostile, ce serait mieux. Nous sommes à la croisée des chemins : pour poursuivre sa route, la France devra choisir.

Notes

Contre le prêt-à-penser historique

1- Albert Camus, *L'Été*, Gallimard, 1954.

2- *Libération*, 11 octobre 2010.

3- Loi du 13 juillet 1990 (dite loi Gayssot) réprimant la négation des crimes contre l'humanité ; loi du 29 janvier 2001 sur le génocide arménien ; loi du 21 mai 2001 (dite loi Taubira) sur la traite des Noirs et l'esclavage ; loi du 23 février 2005 « portant reconnaissance de la nation envers les rapatriés », dont l'article 4, abrogé en 2006, évoquait « le rôle positif de la présence française outre-mer ».

4- Jean Sévillia, *Historiquement correct*, Perrin, 2003 ; « Tempus », 2006.

1.

Le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi

5- Frédéric Lenoir, *Comment Jésus est devenu Dieu*, Fayard, 2010.

6- Bernard Sesboué, *Christ, Seigneur et Fils de Dieu. Libre réponse à Frédéric Lenoir*, Lethielleux / Groupe DDB, 2010.

7- Jacques Duquesne, *Jésus*, Desclée de Brouwer / Flammarion, 1994.

8- *Le Point*, 8 octobre 1994.

9- *Madame Figaro*, 14 janvier 1995.

10- *Le Monde*, 18 novembre 1994.

11- Jacques Duquesne, *Marie*, Plon, 2004.

12- Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus contre Jésus*, Seuil, 1999.

13- Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus après Jésus. L'origine du christianisme*, Seuil, 2004.

14- *Le Point*, 25 mars 2004.

15- *Ibid.*

16- Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus sans Jésus. La christianisation de l'Empire romain*, Seuil, 2009.

17- Jean-Marie Salamito, *Les Chevaliers de l'Apocalypse. Réponse à MM. Prieur et Mordillat*, Lethielleux/ Desclée de Brouwer, 2009.

18- www.iaetdsgcaloi.fr

19- Marie-Françoise Baslez, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Seuil, « Points », 2011.

20- *La Nef*, février 2000.

21- Simon Claude Mimouni, *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Albin Michel, 2004.

22- Jean-Marie Salamito, dans le livre cité plus haut, montre que Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, en extrayant cette phrase de son contexte, la détournent de son sens.

23- Le père Lagrange est l'objet d'un procès de béatification ouvert en 1988.

24- Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der syn-optischen Tradition*, 1921 ; *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Seuil, 1968.

25- Marie-Christine Ceruti-Cendrier, *Les Évangiles sont des reportages*, Pierre Téqui, 1997.

26- Carsten Peter Thiede, *Jésus selon Matthieu*, François-Xavier de Guibert, 1996.

27- Jacqueline Genot-Bismuth, *Jérusalem ressuscitée*, François-Xavier de Guibert - Albin Michel, 1992.

28- Abbé Jean Carmignac, *La Naissance des Évangiles synoptiques*, François-Xavier de Guibert, 1984.

29- Claude Tresmontant, *L'Enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Seuil, 1963.

30- Pierre Perrier, *Évangiles, de l'oral à l'écrit*, 2 tomes, Sarment / Éditions du Jubilé, 2000 et 2003.

31- Étienne Nodet, *Histoire de Jésus ? Nécessité et limites d'une enquête*, Cerf, 2003.

32- Philippe Rolland, *L'Origine et la date des Évangiles. Les témoins oculaires de Jésus*, Saint-Paul, 1994.

33- Jean-Marie Salamito, *Les Chevaliers de l'Apocalypse*, op. cit.

34- Jacob Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, Cerf, 2008.

35- Joseph Ratzinger [Benoît XVI], *Jésus de Nazareth*, Flammarion, 2007.

Ce que l'Occident médiéval doit aux Arabes, ce qu'il ne leur doit pas

36- Sylvain Gouguenheim, *La Sybille du Rhin*, 1996 ; *Les Fausses Terreurs de l'an mil*, Picard, 1999 ; *Les Chevaliers teutoniques*, Tallandier, 2007.

37- Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Seuil, 2008.

38- Jean Celeyrette et Max Lejbowicz (dir.), *L'Islam médiéval en terres chrétiennes. Science et idéologie*, Septentrion, 2009.

39- *Les Grecs, les Arabes et nous, enquête sur l'islamophobie savante*, sous la direction de Philippe Büt-tgen, Alain de Libera, Marwan Rashed et Irène Rosier-Catach, Fayard, 2009.

40- Rémi Brague, « Grec, arabe, européen, à propos d'une polémique récente », *Commentaire*, n° 124, hiver 2008-2009.

41- Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel*, *op. cit.*

42- Jacques Heers, *L'Histoire assassinée*, éditions de Paris, 2006.

43- Dans ce chapitre, ces dénominations géographiques ne sont employées que par commodité. Il n'est nul besoin de rappeler que les aires de souveraineté médiévales ne correspondent pas aux frontières des États actuels.

44- Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel*, *op. cit.*

45- Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Gallimard, 1999.

46- Rémi Brague, *Au moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Flammarion, « Champs », 2008.

47- Dominique Urvoy, *Averroès*, Flammarion, 2001.

48- Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, *op. cit.*

49- Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel*, *op. cit.*

50- Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History : A Forgotten Heritage*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1987.

51- Maria Rosa Menocal, *L'Andalousie arabe, Une culture de la tolérance, VIII^e-xV^e siècle*, Autrement, 2003.

52- Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, Seuil, 1991.

53- John Tolan, « Aristophane au Mont-Saint-Michel », in *L'Islam médiéval en terres chrétiennes*, *op. cit.*

54- *Les Grecs, les Arabes et nous*, op. cit.

55- *Télérama*, 28 avril 2008.

3-

Galilée, l'Église et la science

56- *Le Point*, 5 janvier 2006.

57- Arthur Koestler, *Les Somnambules*, Calmann-Lévy, 1961.

58- Jean-Jacques Szczeciniarz, *Copernic et la révolution copernicienne*, Flammarion, 2001.

59- Robert Bellarmin a été canonisé en 1928 et proclamé docteur de l'Église en 1931.

60- Pietro Redondi, *Galilée hérétique*, Gallimard, 1985.

61- Cité par Aimé Richardt, *La Vérité sur l'affaire Galilée*, François-Xavier de Guibert, 2007.

62- Fabien Chareix, *Le Mythe Galilée*, PUF, 2002.

63- Paul Poupard (dir.), *Galileo Galilei, 350 ans d'histoire*, Desclée international, 1983.

64- Cité par Aimé Richardt, *La Vérité sur l'affaire Galilée*, op. cit.

65- Paul Poupard (dir.), *Galileo Galilei, 350 ans d'histoire*, op. cit.

66- *Ibid.*

67- Paul Poupard (dir.), *L'Affaire Galilée*, éditions de Paris, 2005.

68- *Le Point*, 5 août 2010.

4.

Colonisation : la France est-elle coupable ?

69- Le 8 mai 1945, à Sétif, en Algérie, une manifestation de musulmans indépendantistes débouche, dans des circonstances mal élucidées, sur le massacre d'une centaine d'Européens. S'il est avéré que la répression sera excessivement dure, le nombre réel des victimes autochtones reste controversé. Depuis l'indépendance, le pouvoir algérien parle de 45 000 morts. Les spécialistes ramènent ce chiffre à 7 000 ou 8 000 victimes. Voir Roger Vétillard, *Sétif, mai 1945, massacres en Algérie*, éditions de Paris, 2008.

- 70- Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les Traites négrières*, Gallimard, 2004.
- 71- Claude Ribbe, *Le Crime de Napoléon*, Privé, 2005.
- 72- Gilles Manceron, *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, La Découverte, 2003.
- 73- Sébastien Jahan et Alain Ruscio, *Histoire de la colonisation. Réhabilitations, falsifications et instrumentalisations*, Les Indes savantes, 2007. « Jean Sévillia ? Pamphlétaire autoproclamé historien », y lit-on page 158.
- 74- Daniel Lefeuve, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Flammarion, 2006.
- 75- Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, 2005.
- 76- Jacques Frémeaux, *De quoi fut fait l'empire. Les guerres coloniales auXIX^e siècle*, CNRS éditions, 2010.
- 77- Cité par Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France, 1871-1962*, La Table ronde, 1972.
- 78- Charles-Robert Ageron, *France coloniale ou parti colonial ?*, PUF, 1978.
- 79- Patrick Cabanel, « Églises : missions accomplies », *L'Histoire*, numéro spécial, « La Colonisation en procès », octobre 2005.
- 80- *Le Figaro Magazine*, 30 septembre 2006.
- 81- Philippe Roques et Marguerite Donnadiou, *L'Empire français*, Gallimard, 1940.
- 82- Marc Michel, *Essai sur la colonisation positive*, Per-rin, 2009.
- 83- Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les Traites négrières*, *op. cit.*
- 84- Daniel Lefeuve, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, *op. cit.*
- 85- Marc Michel, « La force noire », in *Dictionnaire de la France coloniale*, Flammarion, 2007.
- 86- Marc Michel, « L'école », in *Dictionnaire de la France coloniale*, *op. cit.*
- 87- Marc Michel, « Médecins et pharmaciens », in *Dictionnaire de la France coloniale*, *op. cit.*
- 88- Jacques Marseille, *Empire colonial et capitalisme français, histoire d'un divorce*, Albin Michel, 1984.

89- Daniel Lefeuve, *Chère Algérie. La France et sa colonie, 1930-1962*, 2^e éd., Flammarion, 2005.

90- *Le Figaro Magazine*, 30 septembre 2006.

91- Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, Buchet-Chastel, 1957 ; *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*, Gallimard, 2004.

92- Stephen Smith, *Négrologie*, Calmann-Lévy, 2003.

5.

Nous ne comprenons plus la Grande Guerre

93- Fritz Fischer, *Griff nach der Weltmacht. Die Krieg-zielpolitik des kaiserlichen Deutschland, 1914-1918*, Droste Verlag, 1961. Trad. française : *Les Buts de guerre de l'Allemagne impériale, 1914-1918*, éditions de Trévise, 1970.

94- François Cochet et Rémy Porte (dir.), *Dictionnaire de la Grande Guerre, 1914-1918*, Robert Laffont, « Bouquins », 2008.

95- Frédéric Rousseau, *Le Procès des témoins de la Grande Guerre. L'Affaire Norton Cru*, Seuil, 2003.

96- Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Gallimard, 2000.

97- Pierre Renouvin, *La Crise européenne et la Grande Guerre*, Alcan, 1934.

98- Stéphane Audoin-Rouzeau et Jean-Jacques Becker, *Encyclopédie de la Grande Guerre, 1914-1918*, Bayard, 2004.

99- Jean-Baptiste Duroselle, *La Grande Guerre des Français, 1914-1918*, Perrin, 1994.

100- Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, op. cit.

101- *Le Figaro*, 9 novembre 2005.

102- Cité par Raoul Girardet, *Le Nationalisme français, 1871-1914*, Armand Colin, 1966.

103- Cité par Stéphane Giocanti, *Maurras*, Flammarion, 2006.

104- Cité par Jean-Pierre Rioux, *Jean Jaurès*, Perrin,

2005.

105- Jean-Jacques Becker, *Comment les Français sont entrés dans la guerre. Contribution à l'étude de l'opinion publique*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977.

106- Stéphane Audoin-Rouzeau, « L'épreuve du feu », *Les Collections de L'Histoire*, n° 21, « 1914-1918, la Grande Guerre », 2003.

107- Juliette Courmont, *L'Odeur de l'ennemi, 1914-1918*, Armand Colin, 2010.

108- Jean-Jacques Becker et Gerd Krumreich, *La Grande Guerre, une histoire franco-allemande*, Tallandier, 2008.

109- André Bach, *Fusillés pour l'exemple, 1914-1915*, Tallandier, 2003.

110- Jean-Yves Le Naour, *Fusillés*, Larousse, 2010.

111- *Paroles de Poilus. Lettres et carnets du front, 1914-1918*, Librio, 1998.

112- François Cochet et Rémy Porte (dir.), *Dictionnaire de la Grande Guerre, 1914-1918*, op. cit.

113- Guy Pedroncini, *Les Mutineries de 1917*, PUF, 1967.

114- Denis Rolland, *La Grève des tranchées. Les mutineries de 1917*, Imago, 2005.

115- André Loez, *14-18. Les refus de la guerre. Une histoire des mutins*, Gallimard, « Folio-Histoire », 2010.

116- Marc Ferro, Malcolm Brown, Rémy Cazals et Olaf Muller, *Frères de tranchées*, Perrin, 2005.

117- *Le Monde*, 10 mars 2006.

118- *L'Histoire*, n° 325, novembre 2007.

119- George Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Hachette, 1999.

6.

La Seconde Guerre mondiale au prisme de la Solution finale

120- Cité par Denis Cosnard, *Dans la peau de Patrick Modiano*, Fayard, 2011.

121- Tous ces chiffres sont tirés de l'atlas historique *La France pendant la Seconde Guerre mondiale*, Fayard, 2010.

122- Alain Finkielkraut, *L'Interminable Écriture de l'Extermination*, Stock, 2010.

123- Jacques Bainville, *Les Conséquences politiques de la paix*, in *La Monarchie des lettres*, Robert Laffont, « Bouquins », 2011.

124- Philippe Burrin, « Les Allemands étaient-ils tous nazis ? », in « Hitler, le nazisme et les Allemands », *Les Collections de L'Histoire*, 2003.

125- Brigitte Hamann, *La Vienne d'Hitler*, préface de Jean Sévillia, éditions des Syrtes, 2001.

126- Saul Friedlander, *L'Antisémitisme nazi. Histoire d'une psychose collective*, Seuil, 1971.

127- Cité par Philippe Burrin, *Hitler et les Juifs*, Le Seuil, 1995128- Michaël Prazan, *Einsatzgruppen*, Seuil, 2010.

129- Eberhard Jackel, *Hitler idéologue*, rééd. Gallimard, 1995.

130- Martin Broszat, *L'État hitlérien*, Fayard, 1985.

131- Hans Mommsen, *Le National-socialisme et la société allemande*, éditions de la MSH, 1997.

132- Raul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, rééd. Gallimard, « Folio », 2006.

133- Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme ?*, Gallimard, « Folio », 1999.

134- Daniel Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires d'Hitler. Les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Seuil, 1997.

135- Édouard Husson, *Une culpabilité ordinaire ? Hitler, les Allemands et la Shoah. Les enjeux de la controverse Goldhagen*, François-Xavier de Guibert, 1997, et *Nous pouvons vivre sans les Juifs. Quand et comment ils décidèrent de la Solution finale*, Perrin, 2005.

136- « Auschwitz, la brûlure de l'histoire », in Alain Finkielkraut, *L'Interminable Écriture de l'Extermination*, op. cit.

137- Cardinal Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Fal-lois, 1987. Annie Kriegel, *Ce que j'ai cru comprendre*, Robert Laffont, 1991.

138- *Le Monde*, 1^{er} octobre 1997.

139- Alain Finkielkraut, *L'Interminable Écriture de l'Extermination*, op. cit.

140- Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy*, Seuil, 1987

141- *Le Monde*, 1^{er} octobre 1997.

142- Paul Thibaud, « La question juive et la crise française », *Le Débat*, n° 131, septembre-octobre 2004.

143- *Le Figaro*, 28 janvier 2011.

144- *Le Monde*, 3 février 1998.

145- *Libération*, 11 septembre 2000.

- 146- Éric Conan et Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Fayard, 1994
- 147- *Le Figaro Magazine*, 18 octobre 1997.
- 148- Pierre Laborie, *Le Chagrin et le Venin. La France sous l'Occupation, mémoire et idées reçues*, Bayard, 2011.
- 149- Robert O. Paxton, *La France de Vichy, 1940-1944*, Seuil, 1997.
- 150- Marc Ferro, *Pétain*, Fayard, 1987.
- 151- *Libération*, 29-30 janvier 2011.
- 152- Éric Conan et Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, op. cit.
- 153- Cité par Asher Cohen, *Persécutions et sauvetages. Juifs et Français sous l'Occupation et sous Vichy*, Cerf, 1993.
- 154- Jacqueline Mesnil-Amar, *Ceux qui ne dormaient pas. Journal, 1944-1946*, Stock, 2009.
- 155- Raymond Aron, *Mémoires*, Julliard, 1983.
- 156- Michaël Marrus et Robert Paxton, *Vichy et les Juifs*, Calmann-Lévy, 1981.
- 157- Walter Laqueur, *Le Terrifiant Secret. La « solution finale » et l'information étouffée*, Gallimard, rééd. 2010.
- 158- Voir David Wyman, *L'Abandon des Juifs. Les Américains et la Solution finale*, Flammarion, 1987.
- 159- Yannick Haenel, *Jan Karski*, Gallimard, 2009.
- 160- Jan Karski, *Mon témoignage devant le monde*, rééd. Robert Laffont, 2010.
- 161- *Le Nouvel Observateur*, 4 mars 2010.
- 162- François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Robert Laffont, 1995.
- 163- Alain Besançon, *Le Malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Fayard, 1998.
- 7.

Le Vatican contre Hitler

- 164- Traduction française : John Cornwell, *Le Pape de Hitler*, Albin Michel, 1999.
- 165- Jean-Marie Mayeur, « L'Allemagne : les catholiques devant le nazisme »,

Histoire du christianisme, tome XII, *Guerres mondiales et totalitarismes, 1914-1958*, Desclée / Fayard, 1990.

166- Yves Chiron, *Pie XI*, Perrin, 2004.

167- Cité in *ibid.*

168- Cité in *ibid.*

169- Cité par Philippe Chenaux, *Pie XII*, Cerf, 2003.

170- *Ibid.*

171- Jean-Marie Mayeur, « L'Allemagne : les catholiques devant le nazisme », *op. cit.*

172- Hubert Wolf, *Le Pape et le diable. Pie XII, le Vatican et Hitler, les révélations des archives*, CNRS éditions, 2009.

173- Andrea Tornielli, *Pie XII*, Tempora / éditions du Jubilé, 2009.

174- Cité par Philippe Chenaux, *op. cit.*

175- Cité par Andrea Riccardi, *Ils sont morts pour leur foi. La Persécution des chrétiens au XX^e siècle*, Plon / Mame, 2002.

176- Cité par Andrea Tornielli, *Pie XII*, *op. cit.*

177- Yves Chiron, *op. cit.*

178- Owen Chadwick, *Britain and the Vatican during the Second World War*, Cambridge University Press, 1986.

179- Jean-Marie Mayeur, « L'Allemagne : les catholiques devant le nazisme », *op. cit.*

180- Georges Passelecq et Bernard Suchecky, *L'Encyclique cachée de Pie XI. Une occasion manquée de l'Église face à l'antisémitisme*, La Découverte, 1995.

181- « L'Encyclique cachée ? », *Communio*, n° XXI-2, mars-avril 1996. Repris dans Pierre Blet, *Pie XII*, Via Ro-mana, 2011.

182- Xavier de Montclos, *Les Chrétiens face au nazisme et au stalinisme. L'épreuve totalitaire, 1939-1945*, Complexe, 1983.

183- Cité par Philippe Chenaux, *L'Église catholique et le communisme en Europe, 1917-1989*, Cerf, 2009.

184- *Lettres de Pie XII aux évêques allemands, 1939-1944*, Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale, 2^e éd. revue et augmentée, Librairie Vaticane, 1993.

185- David Alvarez et Robert A. Graham, *Papauté et espionnage nazi, 1939-1945*, Beauchesne, 1999.

186- Gilbert Merlio, *Les Résistances allemandes à Hitler*, Tallandier, 2001.

8.

Chrétiens et Juifs à travers l'histoire

187- Joseph Ratzinger [Benoît XVI], *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, éditions du Rocher, 2011.

188- Traduction française : Daniel Goldhagen, *Le Devoir de morale. Le rôle de l'Église catholique dans l'Holocauste et son devoir non rempli de repentance*, Seuil / Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.

189- Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus sans Jésus. La christianisation de l'Empire romain*, Seuil, 2009.

190- Michel Remaud, *Chrétiens et Juifs entre le passé et l'avenir*, Lessius, 2000.

191- Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias, *Les Juifs ont-ils un avenir ?*, rééd. « Pluriel », 2002.

192- Jean-Marie Salamito, *Les Chevaliers de l'Apocalypse. Réponse à MM. Prieur et Mordillat*, Lethiel-leux/ Desclée de Brouwer, 2009.

193- Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias, *op. cit.*

194- Jean Favier, *Dictionnaire de la France médiévale*, Fayard, 1993.

195- Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Gallimard, 1996.

196- Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias, *op. cit.*

197- David Dalin, *Pie XII et les Juifs. Le mythe du pape d'Hitler*, Tempora, 2007.

198- « Juifs et chrétiens », *Catholicisme*, fascicule 26, Letouzey et Ané, 1966.

199- Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Seuil, « Points », 1991.

200- Jean-Pierre Osier, *Jésus raconté par les Juifs*, Berg International, 1999.

201- Traduction française : Arthur Hertzberg, *Les Origines de l'antisémitisme moderne*, Presses de la Renaissance, 2004.

202- Cardinal Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Fal-lois, 1987.

203- Yves Bruley, « Les gendarmes du pape enlèvent Edgardo Mortara », *Histoire du*

204- David Kertzer, *Pie IX et l'enfant juif*, Perrin, 2001.

205- Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, 1969.

206- Paul Airiau, *L'Antisémitisme catholique en France auxXIX^e etXX^e siècles*, Berg International, 2002.

207- Pierre Sorlin, *L'Antisémitisme allemand*, Flammarion, 1969.

208- Cité par David Dalin, *op. cit.*

209- Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias, *op. cit.*

210- Menahem Macina, « Essai d'élucidation des causes et circonstances de l'abolition, par le Saint-Office, de l'Opus sacerdotale Israel », in *Juifs et chrétiens, entre ignorance, hostilité et rapprochement, 1898-1998*, université Lille-III, 2002.

211- Philippe Chenaux, *Pie XII, op. cit.*

212- Georges Passelecq et Bernard Suchecky, *L'Encyclique cachée de Pie XI, op. cit.*

213- Cité par Yves Chiron, *Pie XI, op. cit.*

214- Pierre Blet, *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican*, Perrin, 1997.

215- Cité par Philippe Chenaux, *Pie XII, op. cit.*

216- *Lettres de Pie XII aux évêques allemands, op. cit.*

217- *Dictionnaire des Justes de France*, sous la direction d'Israel Gutman, Fayard, 2003.

218- *Le Figaro*, 22 décembre 2006.

21Q- Cité par Philippe Chenaux, « De la Shoah à Vatican II », *Histoire du christianisme Magazine*, n° 16, mai 2003.

220- Jean Chaunu, *Christianisme et totalitarismes en France dans l'entre-deux-guerres (1930-1940)*. Tome 1 : *Esquisse d'un jugement chrétien du nazisme*, François-Xavier de Guibert, 2007.

221- Cité par Robert Serrou, *Pie XII*, Perrin, 1992.

222- Cité par Andrea Tornielli, *Pie XII, op. cit.*

223- Cité par Henri de Lubac, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940-1944*, Fayard, 1988.

224- Préface à Georges Passelecq et Bernard Suchecky, *L'Encyclique cachée de Pie XI. Une occasion manquée de l'Église face à l'antisémitisme*, op. cit.

225- John Cornwell, *The Pontiffin Winter : Triumph and Conflict in the Reign of John Paul II*, New York, Doubleday,

2004.

226- www.fwtwoi

227- *Le Point*, 24 décembre 2009.

228- Cité par Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, Calmann-Lévy, 2003.

229- Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias, op. cit.

9-

Identité nationale, identités françaises

230- Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, Arthaud, 1986.

231- *Paris-Match*, 5 novembre 2009.

232- *Le Figaro*, 27 janvier 2010.

233- Jacques Bainville, *Histoire de France*, rééd. Talland-ier, « Texto », 2007.

234- Maurice Agulhon, « Que faire de la patrie ? », *Histoire vagabonde*, tome III, Gallimard, 1996.

235- Michel Rouche, *Clovis*, Fayard, 1996.

236- Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, Gallimard, 1985.

237- Colette Beaune, *Jeanne d'Arc*, Perrin, 2004.

238- Cité par Patrick Weil, *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Grasset, 2002.

239- Pierre Nora, « Nation », *Dictionnaire critique de la Révolution française*, sous la direction de François Furet et Mona Ozouf, Gallimard, 1988.

240- Pierre Chaunu, *Pour l'Histoire*, Perrin, 1984.

241- Cité par Stéphane Giocanti, *Maurras*, op. cit.

242- Marc Bloch, *L'Étrange Défaite* in *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, Gallimard, « Quarto », 2006.

243- Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, op. cit.

244- Pierre Chaunu, *L'Obscure Mémoire de la France. De la première pierre à l'an mille*, Perrin, 1988.

245- Jacques Dupâquier, *Histoire de la population française*, rééd. PUF, « Quadrige », 1995.

246- Michèle Tribalat, *Les Yeux grands fermés. L'immigration en France*, Denoël, 2010.

247- Jean-Paul Gourévitch, « Le coût de la politique migratoire en France », *Les Monographies de Contribuables associés*, n° 23, mars 2010.

248- Alain Peyrefitte, *C'était De Gaulle*, rééd. Gallimard, « Quarto », 2002.

249- Malika Sorel-Sutter, *Immigration-Intégration. Le langage de vérité*, Mille et Une Nuits, 2011.

250- *Le Figaro Magazine*, 6 mai 2011.

251- *Le Figaro Magazine*, 2 avril 2011.

252- Hugues Lagrange, *Le Dénî des cultures*, Seuil, 2010.

253- *Le Nouvel Observateur*, 26 novembre 2009.

254- *Le Monde*, 18 mars 2007.

255- Pierre Manent, *La Raison des nations*, Gallimard,

2006.

10.

La France et l'islam : une longue confrontation

256- Mohammed Arkoun (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France, du Moyen Age à nos jours*, Albin Michel, 2006.

257- *Le Nouvel Observateur*, 11-17 novembre 2010.

258- Pierre Guichard, « Islam », in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Fayard, 1999.

259- Jacques Heers, *Les Barbaresques*, Perrin, 2001.

260- Bartolomé et Lucile Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVIII^e siècle*, Perrin, 1989.

261- Robert C. Davis, *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans. L'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*, éditions Jacqueline Chambon, 2006.

262- Charles de Foucauld, *Pensées intempestives, dérangeantes et incorrectes*, L'Œuvre, 2011.

263- Daniel Rivet, « Islam et colonisation », in *Dictionnaire de la France coloniale*, Flammarion, 2007.

264- Jacques Frémeaux, « Les étapes de la colonisation française en terre d'islam », in *Histoire de l'islam et des musulmans en France*, *op. cit.*

265- Bachaga Boualam, *Mon pays, la France*, France-Em-pire, 1962.

266- Guy Pervillé, *Pour une histoire de la guerre d'Algérie*, Picard, 2002.

267- Daniel Lefeuvre, *Chère Algérie*, Flammarion, 2005.

268- *La Vie*, 21 septembre 2006.

269- *Le Monde*, 5 janvier 2011.

270- *Le Point*, 10 mars 2011.

271- Rémi Brague, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, 2008.

272- Alain Besançon, « Le Vatican et l'islam », *Commentaire*, n° 120, hiver 2007-2008.

273- Annie Laurent, « L'islam et la personne humaine », in *Vivre avec l'islam ?*, Actes du colloque de l'AED, Collège des Bernardins, 12 et 13 février 2010.

274- *La Croix*, 17 décembre 2010.

275- Abdelwahab Meddeb, *La Maladie de l'islam*, Seuil, 2002.

276- Hamadi Redissi, *La Tragédie de l'Islam moderne*, Seuil, 2011

277- Annie Laurent, « L'islam et la personne humaine », *op. cit.*

278- Abdelwahab Meddeb, *Printemps de Tunis. La Métamorphose de l'Histoire*, Albin Michel, 2011.

279- Antoine Moussali, *La Croix et le Croissant. Le Christianisme face à l'islam*, préface d'Alain Besançon, éditions de Paris, 1998.

280- Jean-Paul Roux, *Un choc de religions. La longue guerre de l'islam et de la chrétienté, 622-2007*, Fayard,

2007.

281- Mustapha Cherif, *L'Islam, tolérant ou intolérant ?*, Odile Jacob, 2006.

282- *La Croix*, 17 décembre 2010.

283- *Le Monde*, 22 février 2006.

284- Alain Besançon, « L'islam, un problème sans solution », *Commentaire*, n° 103, automne 2003.

Bibliographie

1. Le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi

Marie-Françoise Baslez, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Seuil, « Points », 2011.

Jean Carmignac, *La Naissances des Évangiles synoptiques*, François-Xavier de Guibert, 1984.

Marie-Christine Ceruti-Cendrier, *Les Évangiles sont des reportages*, Pierre Téqui, 1997.

Jacqueline Genot-Bismuth, *Jérusalem ressuscitée*, François-Xavier de Guibert - Albin Michel, 1992.

Pierre Grelot, *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur*, 2 tomes, Cerf, 1997 et 1998.

Frédéric Manns, *Les Racines juives du christianisme*, Presses de la Renaissance, 2006.

Vittorio Messori, *Il a souffert sous Ponce-Pilate*, rééd. François-Xavier de Guibert, 2010.

Simon Claude Mimouni, *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Albin Michel, 2004.

Simon Claude Mimouni et Pierre Maraval, *Le Christianisme, des origines à Constantin*, PUF, 2006.

Étienne Nodet, *Histoire de Jésus ? Nécessité et limites d'une enquête*, Cerf, 2003.

Pierre Perrier, *Évangiles, de l'oral à l'écrit*, 2 tomes, Sarment / Éditions du Jubilé, 2000 et 2003.

-, *La Transmission des Évangiles*, Sarment / Éditions du Jubilé, 2006.

Charles Perrot, *Jésus et l'histoire*, Desclée de Brouwer, 1979.

-, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Desclée de Brouwer, 1997.

Joseph Ratzinger [Benoît XVI], *Jésus de Nazareth. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Flammarion, 2007.

-, *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, éditions du Rocher, 2011.

Philippe Rolland, *L'Origine et la date des Évangiles. Les témoins oculaires de Jésus*, Saint-Paul, 1994.

-, *Jésus et les historiens*, éditions de Paris, 1998.

Jean-Marie Salamito, *Les Chevaliers de l'Apocalypse. Réponse à MM. Prieur et Mordillat*, Lethielleux / Desclée de Brouwer, 2009.

Bernard Sesboué, *Christ, Seigneur et Fils de Dieu. Libre réponse à Frédéric Lenoir*, Lethielleux / Groupe DDB, 2010.

Carsten Peter Thiede, *Jésus selon Matthieu*, François-Xavier de Guibert, 1996.

Carsten Peter Thiede et Matthiew d'Ancona, *Témoins de Jésus*, Robert Laffont, 1996.

Claude Tresmontant, *L'Enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Seuil, 1980.

-, *Le Christ hébreu*, ŒIL, 1992.

2. Ce que l'Occident médiéval doit aux Arabes, ce qu'il ne leur doit pas

Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Gallimard,

1999.

-, *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Flammarion, « Champs », 2008.

-, « Grec, arabe, européen, à propos d'une polémique récente », *Commentaire*, n° 124, hiver 2008-2009.

Jean Celeyrette et Max Lejbowicz (dir.), *L'Islam médiéval en terres chrétiennes. Science et idéologie*, Septentrion, 2009.

Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Seuil, 2008.

Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, Aubier, 2005.

Les Grecs, les Arabes et nous, enquête sur l'islamo-phobie savante, sous la direction de Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed et Irène Rosier-Catach, Fayard, 2009.

Jacques Heers, « La fable de la transmission arabe du savoir antique », *La Nouvelle Revue d'Histoire*, n° 1, juillet-août 2002.

Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, Seuil, 1991.

Dominique Urvoy, *Averroès*, Flammarion, 2001.

-, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Seuil, 2006

3. Galilée, l'Église et la science

Fabien Chareix, *Le Mythe Galilée*, PUF, 2002.

Jean-Pierre Lonchamp, *L'Affaire Galilée*, Cerf, 1988.

Pietro Redondi, *Galilée hérétique*, Gallimard, 1985.

Paul Poupard (dir.), *Galileo Galilei, 350 ans d'histoire, 1653-1983*, Desclée international, 1983.

-, *L'Affaire Galilée*, éditions de Paris, 2005.

Aimé Richardt, *Saint Robert Bellarmin*, François-Xavier de Guibert, 2004.

-, *La Vérité sur l'affaire Galilée*, François-Xavier de Guibert, 2007.

Jean-Jacques Szczeciniarz, *Copernic et la révolution copernicienne*, Flammarion, 2001.

4. Colonisation : la France est-elle coupable ?

Charles-Robert Ageron, *L'Anticolonialisme en France de 1871 à 1914*, PUF, 1973.

-, *France coloniale ou parti colonial ?*, PUF, 1978.

Gilbert Comte, *L'Empire triomphant, 1871-1936*, Denoël, 1988.

Olivier Dard et Daniel Lefeuvre (dir.), *L'Europe face à son passé colonial*, Riveneuve éditions, 2008.

Éric Deroo et Antoine Champeaux, *La Force noire. Gloire et infortune d'une légende coloniale*, Tallandi-er, 2006.

Jacques Frémeaux, *De quoi fut fait l'empire. Les guerres coloniales au XIX^e siècle*, CNRS éditions,

2010.

Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France, 1871-1962*, La Table ronde, 1972.

Daniel Lefeuvre, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Flammarion, 2006.

-, *Chère Algérie. La France et sa colonie, 1930-1962*, 2^e éd., Flammarion, 2005.

Jacques Marseille, *Empire colonial et capitalisme français, histoire d'un divorce*, Albin Michel, 1984.

Jean Martin, *L'Empire renaissant, 1789-1871*, Den-oël, 1987.

Marc Michel, *Essai sur la colonisation positive, affrontements et accommodements en Afrique noire, 1830-1930*, Perrin, 2009.

Pierre Montagnon, *Dictionnaire de la colonisation française*, Pygmalion, 2010.

Jean Planchais, *L'Empire embrasé, 1946-1962*, Denoël, 1990.

Jean-Pierre Rioux (dir.), *Dictionnaire de la France coloniale*, Flammarion, 2007.

5. Nous ne comprenons plus la Grande Guerre

Stéphane Audoin-Rouzeau, *Combattre. Une anthropologie historique de la guerre moderne (XIX^e-XX^e siècle)*, Seuil, 2008.

Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Gallimard, 2000.

Stéphane Audoin-Rouzeau et Jean-Jacques Becker, *Encyclopédie de la Grande Guerre, 1914-1918*, Ba-yard, 2004.

André Bach, *Fusillés pour l'exemple, 1914-1915*, Tallandier, 2003.

Jean-Jacques Becker, *Comment les Français sont entrés dans la guerre*.

Contribution à l'étude de l'opinion publique, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977.

-, *Les Français dans la Grande Guerre*, Robert Laffont, 1980.

-, *La France en guerre, 1914-1918. La grande mutation*, Complexe, 1988.

Jean-Jacques Becker et Gerd Krumreich, *La Grande Guerre, une histoire franco-allemande*, Tal-landier, 2008.

Rémy Cazals et Frédéric Rousseau, *14-18, le cri d'une génération*, Privat, 2001.

François Cochet et Rémy Porte (dir.), *Dictionnaire de la Grande Guerre, 1914-1918*, Robert Laffont, « Bouquins », 2008.

Jean-Baptiste Duroselle, *La Grande Guerre des Français, 1914-1918. L'incompréhensible*, Perrin,

1994.

George Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Hachette, 1999.

Nicolas Offenstadt, *Les Fusillés de la Grande Guerre et la mémoire collective, 1914-1999*, Odile Jacob, 1999.

-, *14-18 aujourd'hui. La Grande Guerre dans la France contemporaine*, Odile Jacob, 2010.

Guy Pedroncini, *Les Mutineries de 1917*, PUF, 1967 et 1983.

Christophe Prochasson et Anne Rasmussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la Première Guerre mondiale*, La Découverte, 1996.

Antoine Prost et Jay Winter, *Penser la Grande Guerre. Un essai d'historiographie*, Le Seuil, 2004.

Pierre Renouvin, *La Crise européenne et la Grande Guerre, 1904-1918*, Alcan, 1934.

Denis Rolland, *La Grève des tranchées. Les mutineries de 1917*, Imago, 2005.

Frédéric Rousseau, *Le Procès des témoins de la Grande Guerre. L'Affaire Norton Cru*, Seuil, 2003.

Georges-Henri Soutou, *L'Or et le Sang. Les buts de guerre économiques de la Première Guerre mondiale*, Fayard, 1989.

6. La Seconde Guerre mondiale au prisme de la Solution finale

Henri Amouroux, *La Grande Histoire des Français sous l'Occupation*, Robert Laffont, « Bouquins »,

1997-1999.

-, *Pour en finir avec Vichy*. T. 1. *Les oublis de la mémoire - 1940*. T. 2. *Les racines des passions -1940-1941*, Robert Laffont, 1997 et 2005.

Alain Besançon, *Le Malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Fayard, 1998.

Martin Broszat, *L'État hitlérien*, Fayard, 1985.

Philippe Burrin, *Hitler et les Juifs*, Le Seuil, 1995.

Asher Cohen, *Persécutions et sauvetages. Juifs et Français sous l'Occupation et sous Vichy*, Cerf, 1993.

Éric Conan et Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Fayard, 1994.

François-Georges Dreyfus, *Le III^e Reich*, Fallois, 1998.

François-Georges Dreyfus, *1919-1939, l'engrenage*, Fallois, 2002.

Saul Friedlander, *L'Antisémitisme nazi. Histoire d'une psychose collective*, Seuil, 1971.

-, *L'Allemagne nazie et les Juifs*. T. I, *Les Années de persécution, 1933-1939*, Seuil, 1997. T. II, *Les Années d'extermination, 1939-1945*, Seuil, 2008.

François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Robert Laffont, 1995.

Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, rééd. Gallimard, « Folio », 2006.

Édouard Husson, *Une culpabilité ordinaire ? Hitler, les Allemands et la Shoah. Les enjeux de la controverse Goldhagen*, François-Xavier de Guibert, 1997

-, *Comprendre Hitler et la Shoah*, PUF, 2000.

-, *Nous pouvons vivre sans les Juifs. Quand et comment ils décidèrent de la Solution finale*, Perrin, 2005.

Eberhard Jackel, *Hitler idéologue*, rééd. Gallimard,

1995.

Jan Karski, *Mon témoignage devant le monde*, rééd. Robert Laffont, 2010.

Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme ?*, Gallimard, « Folio », 1999.

Pierre Laborie, *Le Chagrin et le Venin. La France sous l'Occupation, mémoire et idées reçues*, Bayard,

2011.

Walter Laqueur, *Le Terrifiant Secret. La « solution finale » et l'information étouffée*, Gallimard, rééd.

2010.

Michaël Marrus et Robert Paxton, *Vichy et les Juifs*, Calmann-Lévy, 1981.

Hans Mommsen, *Le National-socialisme et la société allemande*, éditions de la MSH, 1997.

Robert O. Paxton, *La France de Vichy, 1940-1944*, Seuil, 1997.

Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy*, Seuil, 1987

7. Le Vatican contre Hitler

David Alvarez et Robert A. Graham, *Papauté et espionnage nazi, 1939-1945*, Beauchesne, 1999.

Pierre Blet, *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican*, Perrin, 1997.

-, *Pie XII*, Via Romana, 2011.

Jean Chélini, *L'Église sous Pie XII. La tourmente, 1939-1945*, Fayard, 1983.

Philippe Chenaux, *Pie XII, diplomate et pasteur*, Cerf, 2003.

-, *L'Église catholique et le communisme en Europe, 1917-1989*, Cerf, 2009.

Yves Chiron, *Pie XI*, Perrin, 2004.

John S. Conway, *La Persécution nazie des Églises*, France-Empire, 1969.

Victor Conzemius, « Le Concordat du 20 juillet 1933 entre le Saint-Siège et l'Allemagne. Essai d'un bilan de la recherche historique », *Archivum Historiae Pontificae*, 15, 1977.

Arnaud Corbic, *Dietrich Bonhoeffer*, Albin Michel, 2002.

John Cornwell, *Le Pape et Hitler. L'histoire secrète de Pie XII*, Albin Michel, 1999.

Joachim Fest, *La Résistance allemande à Hitler*, Perrin, 2009.

Thierry Knecht, *Mgr von Galen, l'évêque qui a défié Hitler*, Parole et Silence, 2007.

Lettres de Pie XII aux évêques allemands, 1939-1944, Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale, 2^e éd. revue et augmentée, Librairie Vaticane, 1993.

Guenter Lewy, *L'Église catholique et l'Allemagne nazie*, Stock, 1964.

Jean-Marie Mayeur, « L'Allemagne. Les catholiques devant le nazisme », *Histoire du christianisme*, tome XII, *Guerres mondiales et totalitarismes, 1914-1958*, Desclée / Fayard, 1990.

Gilbert Merlio, *Les Résistances allemandes à Hitler*, Tallandier, 2001.

Xavier de Montclos, *Les Chrétiens face au nazisme et au stalinisme. L'épreuve totalitaire, 1939-1945*, Complexe, 1983.

Andrea Riccardi, *Ils sont morts pour leur foi. La Persécution des chrétiens au XX^e siècle*, Plon / Mame, 2002.

Hans et Sophie Scholl, *Lettres et carnets*, Tallandier, 2008.

Andrea Tornielli, *Pie XII*, Tempora / éditions du Jubilé, 2009.

Hubert Wolf, *Le Pape et le diable. Pie XII, le Vatican et Hitler, les révélations des archives*, CNRS éditions, 2009.

8. Chrétiens et Juifs à travers l'histoire

Paul Airiau, *L'Antisémitisme catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Berg International, 2002.

Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias, *Les Juifs ont-ils un avenir ?*, rééd. « Pluriel », 2002.

Pierre Blet, *Pie XII*, Via Romana, 2011.

Joachim Bouflet, *Édith Stein, philosophe crucifiée*, Presses de la Renaissance, 1999.

Judith Cabaud, Eugenio Zolli, *prophète d'un nouveau monde*, François-Xavier de Guibert, 2000.

Marc-André Charguéraud, *Les Papes, Hitler et la Shoah, 1932-1945*, Labor et Fides, 2002.

Jean Chaunu, *Esquisse d'un jugement chrétien du nazisme. Christianisme et totalitarismes en France dans l'entre-deux-guerres (1930-1940)*, François-Xavier de Guibert, 2007.

Gérard Cholvy, Marie-Benoît de Bourg d'Iré (1895-1990). *Itinéraire d'un fils de saint François, Juste des Nations*, Cerf, 2010.

David Dalin, *Pie XII et les Juifs. Le mythe du pape d'Hitler*, Tempora, 2007.

Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Calmann-Lévy, 2003.

Cardinal Faulhaber, *Juifs et chrétiens devant le racisme*, Fernand Sorlot / Nouvelles éditions latines, 2008.

Saul Friedlander, *Pie XII et le III^e Reich*, Seuil, 1964.

Arthur Hertzberg, *Les Origines de l'antisémitisme moderne*, Presses de la Renaissance, 2004.

Pinchas E. Lapide, *Rome et les Juifs*, Seuil, 1967.

Henri de Lubac, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs, 1940-1944*, Fayard, 1988.

Giovanni Miccoli, *Les Dilemmes et les silences de Pie XII*, Complexe, 2005.

Jean-Pierre Osier, *Jésus raconté par les Juifs*, Berg International, 1999.

Georges Passelecq et Bernard Suchecky, *L'Encyclique cachée de Pie XI. Une occasion manquée de l'Église face à l'antisémitisme*, La Découverte, 1995.

Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Points-Seuil, 1991.

Jacques Nobécourt, « *Le Vicaire* » et *l'histoire*, Seuil, 1964.

Michel Remaud, *Chrétiens et Juifs entre le passé et l'avenir*, Lessius, 2000.

Limore Yagil, *Chrétiens et Juifs sous Vichy (1940-1944). Sauvetage et désobéissance civile*, Cerf,

2005.

9. Identité nationale, identités françaises

Maurice Agulhon, *La République, 1880 à nos jours*, « Histoire de France » Hachette, 1987.

Jacques Bainville, *Histoire de France*, rééd. Tallandier, « Texto », 2007.

Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, Gallimard, 1985.

Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, Arthaud, 1986.

Pierre Chaunu, *L'Obscure Mémoire de la France. De la première pierre à l'an mille*, Perrin, 1988.

Georges Duby, *Le Moyen Âge, 987-1460*, « Histoire de France » Hachette, 1987.

Jacques Dupâquier, *Histoire de la population française*, rééd. PUF, « Quadrige », 1995.

François Furet, *La Révolution, 1770-1880*, « Histoire de France » Hachette, 1987.

Daniel Lefeuvre et Michel Renard, *Faut-il avoir honte de l'identité nationale ?*, Larousse, 2008.

Emmanuel Le Roy Ladurie, *L'État royal, 1460-1610*, « Histoire de France » Hachette, 1987.

-, *L'Ancien Régime, 1610-1770*, « Histoire de France » Hachette, 1987.

Pierre Manent, *La Raison des nations*, Gallimard,

2006.

Marie-Madeleine Martin, *L'Histoire de l'unité française*, PUF, 1982.

Claude Nicolet, *La Fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Perrin, 2003.

Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, rééd. Gallimard, « Quarto », 1997.

Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Flammarion, « Champs », 2011.

Malika Sorel-Sutter, *Immigration-Intégration. Le langage de vérité*, Mille et Une Nuits, 2011.

Michèle Tribalat, *Les Yeux grands fermés. L'immigration en France*, Denoël, 2010.

Jean de Viguerie, *Les Deux Patries. Essai historique sur l'idée de patrie en France*, Dominique Martin Morin, 2004.

Patrick Weil, *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Grasset, 2002.

10. La France et l'islam : une longue confrontation

Mohammed Arkoun (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France, du Moyen Âge à nos jours*, Albin Michel, 2006.

Soheib Bencheikh, *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*, Grasset, 2008.

Bartolomé et Lucile Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVIII^e siècle*, Perrin, 1989.

Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, Calmann-Lévy, 1996.

Rémi Brague, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, 2008.

Abdelmajid Charfi, *La Pensée islamique*, Albin Michel 2008.

Mohamed Cherfi, *Islam et liberté, le malentendu historique*, Albin Michel, 1998.

Robert C. Davis, *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans. L'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*, éditions Jacqueline Chambon, 2006.

Anne-Marie Delcambre, *L'Islam des interdits*, Desclée de Brouwer, 2003.

Jacques Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, PUF, 2004.

Jacques Heers, *Les Barbaresques*, Perrin, 2001.

-, *L'islam cet inconnu*, éditions de Paris, 2010.

Jeanne-Hélène Kaltenbach et Michèle Tribalat, *La République et l'islam*, Gallimard, 2002.

Abdelwahab Meddeb, *La Maladie de l'islam*, Seuil, 2002.

-, *Sortir de la malédiction. L'Islam entre civilisation et barbarie*, Seuil, 2008.

Antoine Moussali, *La Croix et le Croissant. Le Christianisme face à l'islam*, préface d'Alain Besançon, éditions de Paris, 1998.

Hamadi Redissi, *L'Exception islamique*, Seuil, 2004.

-, *La Tragédie de l'Islam moderne*, Seuil, 2011.

Jean-Paul Roux, *Un choc de religions. La longue guerre de l'islam et de la chrétienté, 622-2007*, Fayard, 2007.

Samir Khalil Samir, *Les raisons de ne pas craindre l'Islam*, Presses de la Renaissance, 2007.

Vivre avec l'islam ?, Actes du colloque de l'AED, Collège des Bernardins, 12 et 13 février 2010.

Remerciements

Que trouvent ici l'expression de ma gratitude :

Anthony Rowley, l'éditeur de ce livre, grand lecteur et grand éditeur, brusquement disparu le 26 octobre 2011, une semaine après la mise en vente de l'ouvrage, pour la confiance qu'il m'avait manifestée.

Marie-Laure Defretin, mon attachée de presse, pour son énergie.

Jean-Christophe Buisson, Éric Picard, le père Laurent-Marie Pocquet du Haut-Jussé et Rémi Soulié, mes amis, pour nos échanges.

Diane, ma femme, pour sa patience.

Hélène et Arnaud, Benoît et Alexia, Nicolas et Alix, Jérôme, Yves-Marie et Étienne, mes enfants, pour leur soutien.

Zita, Timothée, Alexis, Jade, Paola, Hortense et Joseph, mes petits-enfants, pour leurs rires.